ARTURO ARDAO

ensayos

FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA



FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA

ARTURO ARDAO

Alfa

Arturo Ardao es catedrático de Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de Montevideo y también uno de los más serios investigadores de las corrientes filosóficas y de las ideas en el Uruguay y en el ámbito de habla hispánica. Su obra, ya considerable, comprende títulos tan importantes como **Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay** (Editorial Fondo de Cultura Económica, México), **Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay** (Editorial Universitaria, Montevideo) y, recientemente, **La Filosofía Polémica de Feijóo** (Losada, Buenos Aires), a la que se añade ahora este volumen en el que, agrupados en cuatro grandes temas, se reúnen una serie de ensayos recientes, unos publicados y otros inéditos.

Los ensayos de la primera parte, que da título al libro, tratan de la lengua española como lengua filosófica, vista en la perspectiva histórica de sus relaciones con las lenguas más representativas en la tradición de la filosofía occidental, desde las clásicas hasta las europeas modernas. Problemas y enfoqués teóricos e históricos del pensamiento hispánico —comprendidos su sector europeo y su sector americano, y tomado el término hispánico en el lato y originario significado de ibérico— forman la materia de los escritos que completan el volumen. Constituye así el conjunto, una contribución, desde el Uruguay, al candente debate que esta clase de cuestiones ha suscitado en el pensamiento contemporáneo de España e Hispanoamérica.

Sobrecubierta original de Leopoldo Nóvoa

FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA

16

COLECCION CARABELA
Dirigida por Benito Milla

ARTURO ARDAO

FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA

ENSAYOS

ALFA



Queda hecho el depósito que marca la ley

Printed in Spain

INDICE

III

LATINOAMÉRICA EN FRANCIA

IV

DE ESPAÑA Y AMÉRICA

ADVERTENCIA

Estas notas, algunas inéditas, tuvieron cada una su ocasión y su hora. Se ordenan aquí con el propósito de dar testimonio de una preocupación contemporánea y servirla de alguna manera.

A. A.

...Investigar de continuo la naturaleza de las cosas para exponerla, una vez estudiada, en la patria lengua.

Lucrecio: *De Rerum Natura*, IV, 31

I

FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA

DIALECTICA DE LA OCCIDENTALIDAD

Lo que hay de conflictual y problemático en las relaciones entre Europa y nuestra América, como entidades culturales, deriva en buena parte de la imprecisión de nuestros vínculos con el concepto de Occidente. Pero deriva también de la imprecisión de este concepto mismo. Oriente y Occidente son conceptos históricamente inestables. De algún modo, se refleja en ellos la relatividad que les es inherente en el orden de la geografía. En cuanto se trata, no de puntos cardinales, sino de divisiones hemisféricas, mientras sur y norte connotan divisiones naturales, este y oeste sólo convencionales. En su aplicación primera, tal convención fue entendida como expresión de la naturaleza, bajo el signo de las concepciones precopernicanas. La relatividad en que cayó después de Copérnico, ha desembocado en situaciones paradojales, como la que hace occidental a Estados Unidos respecto al oriental Japón, cuando por distancias geográficas la terminología más lógica es la inversa. Pero las situaciones paradojales son todavía más curiosas cuando de lo geográfico se pasa a lo estrictamente cultural.

En 1958, en una de sus habituales colaboraciones en *Le Figaro*, el lúcido André Sigfried hacía balance de los grandes aportes de Occidente a la cultura universal, y subrayaba, entre ellos, el del espiritualismo cristiano. Poco después se veía obligado a reconocer él mismo que era ése un elemento de origen oriental, recordando a tal propósito la gráfica expresión de Amiel: "El cristianismo, ese costado oriental de nuestra cultura". Hubiera completado la paradoja recordando al mismo tiempo el origen occidental del materialismo marxista, que un simplificador y vulgarizado esquema contrapone hoy al es-

piritualismo cristiano como las filosofías respectivas del Este y el Oeste: el asiático Cristo, creador de una doctrina cuyo origen no se explica sino en un cuadro oriental de cultura, sería — en ese esquema — el patrono espiritual del Oeste, mientra el europeo Marx, creador de una doctrina cuyo origen no se explica sino en un cuadro occidental de cultura, sería el del Este.

Las paradojas apenas empiezan ahí. Paradojal es también que cristianismo, mahometismo y judaísmo, categorías religiosas vivamente mezcladas a los conflictos entre occidentalidad y orientalidad, concuerden en referir en definitiva sus respectivos monoteísmos al mismo oriental Dios de Abraham. Paradojal es igualmente que el Estado de Israel, reconstituido en Palestina después de dos mil años sobre un asiento geográfico y religioso oriental, represente allí, bajo otros aspectos, una poderosa cuña occidental introducida en el Cercano Oriente.

Paradojal todavía, en otro orden, es la posición que hoy ocupa Grecia — cuna de la cultura occidental en su sentido tradicional — respecto a los países conductores de Occidente: una posición marginal, en dirección este, no diferente en esencia de la que respecto a los mismos países ocupa en dirección oeste la América Latina. Después de más de tres siglos de dominación turca, que en términos generales coinciden con los siglos de dominación española y portuguesa en América, el moderno Estado griego se constituyó hacia 1830, como el uruguayo, en torno a una Atenas que era más aldeana todavía que el Montevideo de entonces: todas sus instituciones de cultura, su enseñanza, su literatura, su vida universitaria e intelectual, debieron organizarse, como la nacionalidad misma, desde la nada, en un proceso cronológicamente paralelo al del Uruguay, a la vez que muy posterior, en muchos aspectos, al de otras regiones de nuestro continente. La propia recepción del helenismo clásico se hizo allí por la vía indirecta de los centros modernos de la cultura occidental. Excluido el nexo arqueológico, la relación de la Grecia contemporánea con el Occidente es así la misma que la nuestra.

Este resultado, en cierto modo inesperado, de que en diversos sentidos la América Latina comparta hoy con Grecia — llegando por tan opuestos caminos — la misma situación marginal en el cuadro de la cultura occidental encierra su lección. Nos empuja, entre muchos otros hechos, a tomar nota de la condición inestable o lábil del

concepto de occidentalidad en sus relaciones con el de universalidad. Las tradiciones occidentales de la antigüedad clásica, de la cristiandad medieval y de la Europa moderna, constituyen aportes sucesivos a una tradición universal. De esta tradición universal no son albaceas forzosos dos o tres grandes países por ligados que estén a nosotros y por maestros nuestros que sigan siendo en tantos aspectos.

Las sucesivas metamorfosis de la cultura occidental no resultan sólo del repetido desplazamiento geográfico en dirección este-oeste de su eje histórico. Resultan además, y sobre todo, de que a eso desplazamiento geográfico ha correspondido una transformación concomitante de sus contenidos espirituales. Transformación y no sustitución, porque ciertos elementos han persistido como esenciales por debajo de los cambios de escenarios y de épocas. Por esa persistencia se afirma la unidad del Occidente a través de todos sus avatares. Y por esa persistencia también se define lo que hay en él de verdaderamente universal, en contraste con tantos elementos accidentales de sus grandes formas históricas.

Articuladas por dilatados períodos de transición, esas grandes formas son cuatro: dos de eje mediterráneo, que corresponden respectivamente a las épocas antigua y medieval, y dos de eje atlántico, que corresponden a las épocas moderna y contemporánea. Bajo el ángulo rector de la filosofía, se expresan esas formas por las llamadas filosofía griega, filosofía cristiana, filosofía moderna y filosofía occidental contemporánea.

El Occidente cultural surge históricamente con la cultura helénica. En la antigüedad clásica, Grecia es, tanto como su cuna, su centro invariable, aun en la época del apogeo imperial de Roma. Por más que el eje político llegue a pasar por ésta, el eje cultural sigue pasando por aquélla. Fruto la propia cultura helénica de la confluencia de muy diversas corrientes, su definición esencial se halla en el genio racionalista de su creación artística y filosófica. En ese genio, precisamente, radicará el gran punto de referencia de toda ulterior manifestación del espíritu occidental.

La segunda forma histórica del Occidente está constituida por la cristiandad medieval. El eje sigue siendo mediterráneo, pero se ha desplazado de Grecia a Roma. La Roma del Imperio sólo pudo desplazar el eje político. La Roma de la Iglesia desplaza ahora el eje cultural.

Si la variante es de escasa entidad en términos geográficos, es, en cambio, revolucionaria en el contenido espiritual. Protagonista del Occidente no es ya el helenismo, sino el cristianismo. O sea, paradojalmente, un elemento de oriundez oriental. El Occidente no sólo se incorpora este elemento oriental, sino que lo lleva a un primer plano, por lo mismo que resultaba de su conversión religiosa, al triunfar y consolidarse la Iglesia fundada por el asiático San Pedro. Nada más se necesitaba para que el Occidente geográfico dejara de serlo desde el punto de vista cultural, si no hubiera sido por la asimilación que a cierta altura el cristianismo hace de la filosofía griega.

Helenismo y cristianismo tienen dos fundamentales encuentros históricos: uno de acento religioso, cuyo gran protagonista fue el oriental San Pablo, en el siglo I; otro de acento filosófico, cuyo gran protagonista fue el occidental San Agustín, del siglo IV al V. En el primero, la religiosidad cristiana se impone sobre el moribundo paganismo clásico; en el segundo, a la inversa, la filosofía helénica impone sus categorías al pensamiento cristiano.

En el *encuentro paulino* hubo un asomo de síntesis, que no podía durar y no duró. Rodó lo ha evocado con nostalgia en *Ariel:* "Cuando la palabra del cristianismo naciente llegaba con San Pablo al seno de las colonias griegas de Macedonia, a Tesalónica y Filipos, y el Evangelio, aún puro, se difundía en el alma de aquellas sociedades finas y espirituales en las que el sello de la cultura helénica mantenía una encantadora espontaneidad de distinción, pudo creerse que los dos ideales más altos de la historia iban a enlazarse para siempre. En el estilo epistolar de San Pablo queda la huella de aquel momento en que la caridad se heleniza. Este dulce consorcio *duró poco*".

En el *encuentro agustino*, en cambio, cuando no ya la caridad se heleniza, sino que la filosofía se cristianiza, este otro consorcio estará llamado a una larga vigencia histórica. Y es merced a él que la continuidad del Occidente queda asegurada, desde que la llamada filosofía cristiana fue, en realidad, más que una cristianización de la filosofía, un intento de racionalización filosófica del cristianismo.

Por una nueva paradoja de la historia, ese desquite y salvación del Occidente tuvo su culminación en Africa

y fue la obra por excelencia de un africano. "Maestro de Occidente", "Primer europeo", son dos títulos que, entre otros, le han sido dados a San Agustín. Sin embargo, nació en Tagaste y cumplió lo principal de su carrera filosófica en Hipona, dos ciudades de Numidia, la actual Argelia. En ese mismo suelo argelino, escenario en nuestros días del sangriento choque entre franceses y árabes — occidentales y orientales en sentido histórico, aunque en rigurosa geografía el Magreb, "país del Oeste" en árabe, se extienda aún al oeste de Francia —, se decidió hace mil quinientos años la más honda integración cultural de Oriente y Occidente que se haya producido nunca. Fue allí, en el Norte de Africa, por obra de San Agustín, y no en la Atenas a la que San Pablo quiso revelar cuatrocientos años antes la identidad del "Dios desconocido", donde el verdadero encuentro de Jesús con Sócrates tuvo lugar. Encuentro decisivo en el pensamiento de un cristiano norafricano del oeste, largamente preparado por muy diversos empeños patrísticos, pero sobre todo por las obras de un judío y un gentil norafricanos del este: los, cada uno a su modo, platónicos alejandrinos, Filón y Plotino (1).

Jesús y Sócrates, el fideísmo hebreo y el racionalismo helénico, irradiados desde Jerusalén y Atenas, las dos capitales espirituales del mundo antiguo, una en Oriente, la otra en Occidente; tal la síntesis de que resultó la segunda gran forma histórica de la cultura occidental, con eje mediterráneo en la Roma de la Iglesia. Una reválida de esa síntesis, por el simultáneo regreso a las fuentes de uno y otro de sus términos, determinará la tercera forma, el tercer concepto histórico de Occidente, representado por la modernidad, con eje ahora atlántico.

El Renacimiento y la Reforma constituyeron sendas renovaciones de la tradición helénica y la tradición bíblica, por la vuelta respectiva a los *textos clásicos* de Grecia y a los *textos sagrados* de Palestina, al espíritu de Atenas y al espíritu de Jerusalén. De ahí resultó el Occidente moderno, a menudo entendido como la Cultura

(1) Otra forma de "salvación del Occidente", luego de cristianizado, tuvo lugar en suelo de España, en la lucha contra los árabes, del siglo VIII al XV. Sin embargo, también paradojalmente, el Apóstol Santiago, conductor ideal de los occidentales reconquistadores, presuntamente enterrado en la occidentalísima Compostela, era tan asiático y oriental como el Profeta Mahoma, conductor ideal del adversario.

Occidental por excelencia. El centro se traslada a la costa oeste del continente. Francia, Inglaterra, Alemania, serán los tres principales países conductores de esta nueva expresión de cultura que, más que ninguna otra, encarna el espíritu europeo como espíritu universal. Occidentalidad, modernidad, europeidad, universalidad; he ahí cuatro términos que van a funcionar históricamente, durante varios siglos, como ecuaciones unos de los otros.

A ese nuevo desplazamiento geográfico del eje de Occidente corresponde un nuevo sentido de sus valores espirituales. La filosofía lo interpreta bajo la forma de la llamada filosofía moderna, una filosofía secularizada, sucesora de la medieval filosofía cristiana, en cuyo concepto va implícita, con más fuerza todavía que en la precedente, la condición de europea. Naturaleza, razón y libertad, en las respectivas esferas del ser, el conocimiento y la acción, serán sus ideas capitales. Y es por la conjunción dinámica de esas ideas que la modernidad occidental define los rasgos más agudos de su perfil histórico, desde la creación y expansión de la ciencia y la técnica, a la revolución democrática en la existencia política y social. Serán también esos rasgos los que confieran al Occidente las más efectivas notas de universalidad que haya alcanzado a través de la historia.

Asistimos ahora, en nuestro tiempo, al advenimiento de la cuarta forma histórica de la cultura occidental. Nuevamente el eje geográfico se ha desplazado hacia el oeste. Seguirá siendo atlántico como en la forma anterior, pero no ya europeo continental, sino oceánico. Norteamérica se suma a la condición de centro de Occidente. El Atlántico norte se convierte en el verdadero eje de éste. Europa y Norteamérica, cada una a su modo, asumen la dirección conjunta de la cultura occidental, contrastada al llamado mundo del Este por las gigantescas tensiones contemporáneas, que son, en un primer plano, políticas y militares, económicas y sociales, pero que en otro más profundo son también culturales y filosóficas.

Curiosamente, empero, el actual contraste cultural entre el Este y el Oeste se produce en torno a valores y filosofías que son todos, en lo que tienen de polémico, de procedencia occidental. A la filosofía occidental contemporánea, sucesora de la moderna ya clásica, se la ha podido considerar repartida en dos de los tres grandes imperios filosóficos que, como en el siglo XIII, distingue Ferrater Mora en el XX: uno, nucleado en Francia y

Alemania del Oeste; otro, nucleado en Gran Bretaña y Estados Unidos. Pero el tercer imperio filosófico contemporáneo, el del Este (un Este que incluye nada menos que a la antigua Koenigsberg, la ciudad de Kant), centrado en Rusia, deriva doctrinariamente en línea directa, de aquella misma filosofía clásica moderna, en las tradiciones del filosofismo del siglo XVIII y de los Hegel y Marx del XIX. Estas tradiciones, ellas mismas, se entroncan con anteriores del Occidente, a partir de la fuente helénica originaria. De tal suerte, la cultura occidental, en su cuarta forma histórica, o sea en su forma atlántica de hoy, se ve en el caso de contemplar la cabal universalización planetaria de valores que ella misma había creado en sus formas precedentes.

* * *

En ciertos planteamientos actuales de filosofía de la cultura y de filosofía de la historia — en el campo de la filosofía americana —, la cuestión de las relaciones entre Europa y nuestra América se sigue encarando como la expresión de un conflicto. La cuestión misma, ¿no cambia su sentido tradicional ante la verdadera universalización y, en definitiva, transformación dialéctica del concepto histórico de Occidente? Y en la dinámica de esa transformación, la personería asumida por el pensamiento euroamericano de lengua inglesa, ¿no es un motivo de reflexión para el pensamiento euroamericano de lengua española?

(1960)

LENGUAJE Y LENGUA DE LA FILOSOFIA

El lenguaje, en su entidad genérica, plantea distintos problemas filosóficos que giran en torno a la cuestión central de sus relaciones con el pensamiento. Esos problemas son suscitados ya por el lenguaje común, en sus relaciones con el pensamiento también común. Pero se acentúan cuando se trata del lenguaje filosófico en sus relaciones con el pensamiento también filosófico. La filosofía del lenguaje de la filosofía surge así como un capítulo de la filosofía del lenguaje. Y tal capítulo lo es a la vez, por otro lado, de la filosofía de la filosofía.

La reflexión sobre el lenguaje de la filosofía interesa, pues, tanto al filósofo del lenguaje desde su particular punto de vista, como al filósofo puro desde su punto de vista general. Al ocuparse ambos del *lenguaje de la filosofía,* el centro de interés se halla, para el primero, en la noción de *lenguaje,* y para el segundo, en la noción de *filosofía.* Parece necesario tener en cuenta esta distinción cuando entre las cuestiones que plantea la expresión filosófica se aborda la muy especial, no ya del lenguaje, sino de la *lengua* de la filosofía. Tema de la filosofía del lenguaje lo es al mismo tiempo, y con mayor apremio, de la filosofía de la filosofía.

Para el lenguaje científico, la lengua es un factor secundario; y lo es tanto más cuanto más dicho lenguaje cumple su desiderátum de conceptuación y formulación matemáticas. Para el lenguaje filosófico, en cambio, la lengua es un factor primario; y lo es tanto más cuanto más dicho lenguaje cumple su desiderátum de aprehensión y comunicación directa de lo real y lo ideal. Todo lenguaje es simbólico; pero mientras el científico progresa en la línea misma del simbolismo, matemático o no, el filosófico — no hay necesidad de hacer profesión de bergsonismo para admitirlo así — progresa en la direc-

ción contraria por la lucha del pensamiento contra la tiranía de los símbolos. De ahí la significación que para el lenguaje filosófico ha tenido siempre el lenguaje de la conciencia natural; de ahí, también, la significación que para el lenguaje filosófico tiene la *lengua*, concreción vital, animada, histórica, del lenguaje como forma abstracta y genérica de la expresión verbal.

Los griegos, fundadores de la filosofía, fueron también, naturalmente, los fundadores de su lenguaje; y lo fueron promoviendo a la dignidad de lengua filosófica su propio idioma nativo. No contaron para ello con modelo ni antecedente. El pensamiento helénico, en cuanto pensamiento, recibió, desde sus orígenes, dispersas influencias de otras culturas; pero su lengua, en cuanto filosófica, debió hacerse por sí misma. Durante siglos ostentó solitaria esa condición, no planteándose entonces los interminables problemas que vendrían después, de la recepción de textos filosóficos ajenos o la transmisión de los propios, en el comercio sistemático de unas lenguas con otras. Fue así hasta el tránsito de la era precristiana a la cristiana, en que se produce, de Lucrecio a Séneca, el advenimiento del latín como lengua filosófica.

El latín, llamado a ser durante casi dos mil años la lengua por excelencia de la filosofía en el mundo occidental, se movió, desde el comienzo, en un juego de relaciones históricas muy diferente del que correspondió al griego. Esas relaciones se ordenan en tres grandes etapas. En una primera, de elevación, el latín mantiene relaciones de ascendencia con el griego; en una segunda, de apogeo, relaciones de colateralidad con el hebreo y el arábigo; en una tercera, de declinación, relaciones de descendencia con los idiomas nacionales del Occidente moderno. Relaciones de ascendencia, colateralidad y descendencia, no, claro está, del punto de vista genético lingüístico, sino del punto de vista del desenvolvimiento histórico de la filosofía.

La primera etapa del latín como lengua filosófica, en coexistencia con el griego, se extiende desde el siglo II antes de Cristo, cuando el heleno Panecio introduce en Roma el cultivo de la filosofía, hasta el siglo VI después de Cristo, cuando en el 529 Justiniano clausuró la última escuela de Atenas, prohibiendo enseñar en lo sucesivo la filosofía en la ciudad de Sócrates. O sea desde que Roma se abre hasta que Atenas se cierra para la filosofía. En el umbral de la Edad Media, después de un

milenio de vigencia y al cabo de una prolongada agonía, el griego pasa a ser la gran lengua muerta de la filosofía occidental. Había trasfundido su sangre al latín, cuya creciente hegemonía filosófica queda entonces definitivamente consagrada en el seno del pensamiento cristiano.

La segunda etapa del latín como lengua filosófica se extiende desde el siglo VI, en que queda dueño de la escena, hasta los siglos XVII y XVIII, en que debe cederla a su vez. Conoce su punto más alto en el siglo XIII. Y este siglo es, al mismo tiempo, aquel en que culminan sus relaciones con otros dos idiomas, el hebreo y el arábigo, igualmente descendientes históricos del griego, desde el punto de vista en que aquí los consideramos. Por extraños que, lo mismo que el latín, sean lingüísticamente al griego, descienden, sin embargo, de él lo mismo también que el latín, en cuanto lenguas filosóficas. Es lateralmente al latín que se constituyen como tales, por su cuenta, a partir de los textos griegos, desde el foco alejandrino. La coexistencia no obstó a la incontrastable primacía de aquél en la línea de la occidentalidad, solidaria de la primacía del cristianismo sobre el judaísmo y el mahometismo, en la misma línea. Curioso es que el latín conozca su mayor vitalidad como lengua filosófica precisamente después de morir como lengua vulgar en los comienzos del medioevo. Muerto desde entonces como habla del pueblo, muere recién como lengua filosófica un milenio más tarde, en plena época moderna.

Empieza entonces su tercera etapa. El latín, gran lengua viva de la filosofía medieval y renacentista, se convierte, a partir de los siglos XVII y XVIII en la segunda gran lengua muerta de la filosofía occidental. No lo fué sin pasar por un período, precisamente durante los siglos mencionados, de coexistencia vital con aquellos idiomas que, en cuanto filosóficos, descienden de él: francés, inglés, alemán, italiano y español, para no citar sino los principales. Desde entonces son éstos los que cuentan como lenguas filosóficas vivas.

En sus primeros quinientos años, la filosofía se movió dentro del monismo lingüístico inicial del griego. Al cabo de un largo proceso, en el que el latín llegó a ser también, en los comienzos de la modernidad, la única lengua viva de la comunidad filosófica occidental, se ha desembocado en un pluralismo que no hace sino ensancharse. Se trata de un hecho grávido de consecuencias. No se ha destacado bastante lo que significó como revolución

mental, no ya lingüística, el tránsito del latín a las lenguas nacionales, en el campo de la filosofía. Durante un milenio utilizó ésta como lengua viva para ella la que era una lengua muerta para el pueblo, y para los filósofos mismos en cuanto integrantes del pueblo; con el condicionamiento adicional, todavía, de que era ésa la lengua eclesiástica. Por otro lado, la conversión de las lenguas vulgares en lenguas filosóficas suscita múltiples problemas, tanto bajo el ángulo de sus relaciones con las lenguas muertas como bajo el de sus relaciones entre sí. Tanto más complejos estos últimos, cuanto que a la creciente promoción filosófica de las lenguas occidentales se añade la de las otras comunidades en esta era de acelerada interpenetración de las culturas.

En un sugestivo ensayo titulado *Las tres filosofías*, José Ferrater Mora ha comparado la situación del siglo XX con la del siglo XIII (1). Después de recordar la coexistencia en éste de las filosofías cristiana, árabe y judía, encuentra que ahora coexisten también tres imperios filosóficos con precarias relaciones entre sí: primero, Europa occidental continental, con centro en Francia y Alemania del Oeste, teniendo por principal zona de influencia la América Latina; segundo, el mundo anglosajón, centrado en Gran Bretaña y Estados Unidos, teniendo por principales zonas de influencia los países escandinavos, Australia y Nueva Zelandia; tercero, el universo soviético, centrado en Rusia, teniendo por principales zonas de influencia todos los países que de una manera u otra pueden ser considerados en el espíritu de ésta. Cada uno de esos tres imperios filosóficos se distinguiría por rasgos y tendencias doctrinarias dominantes, y aun por el particular interés por cierta clase de problemas, con alto grado de desconocimiento mutuo, sin perjuicio de sus interferencias e intercambios.

Sin invalidar el enfoque del filósofo español, hubiera sido útil hacer jugar el factor lingüístico. La trilogía filosófica del 1200, cristiana, judía, árabe —a que alude—, venía condicionada, tanto como por la diversidad de la religión, por la diversidad de la lengua. Hoy también, como entonces, el pluralismo lingüístico obra decisivamente, en más de un sentido, sobre el destino del pensamiento mismo. Tomar conciencia de ello, por el

(1) Dicho ensayo se halla recogido en su libro *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid, 1959.

esclarecimiento de sus condiciones internas y de sus relaciones externas, se ha vuelto imperativo para el nuestro, el pensamiento de lengua española, de España y América.

(1960)

PENSAMIENTO DE LENGUA ESPAÑOLA

"Poseemos una ciencia del lenguaje y el ser del ente que ella tiene por tema es oscuro; está embozado hasta el horizonte de la investigación", ha escrito Heidegger. Tanto más oscuro, añadamos, cuanto que ese ente — el lenguaje — es inmanente a otro, mucho más oscuro aún, del que brota y se alimenta: el pensamiento mismo. Pensamiento y lenguaje constituyen una unidad indivisible. El lenguaje se impregna de las sustancias anímicas del pensamiento, y éste se condiciona, desde su más originaria intimidad, mucho antes de toda externa comunicación verbal, por las formas y el ritmo secretos del lenguaje.

Cuando del pensamiento filosófico se trata, sus compromisos con el lenguaje deciden doblemente su destino: lo deciden en el plano profundo de su creación o advenimiento, porque allí está ya recibiendo el sentido o el signo que le impone el lenguaje interior; y lo deciden en el plano de la exterioridad social, porque su proyección histórica dependerá del ámbito y la significación del idioma en que se expresa. Las formas mentales del lenguaje, tanto como sus formas verbales — espíritu subjetivo y espíritu objetivo —, concurren así a sellar la suerte del pensamiento filosófico.

Los grandes tipos históricos de filosofías nacionales — por vía de ejemplo, la griega, la francesa, la inglesa, la alemana — han sido tales por el carácter griego, francés, inglés o alemán de sus sujetos humanos respectivos. Del punto de vista del objeto, pueden acusar preferencias temáticas, pero no es de éstas que deriva su carácter nacional, sino a la inversa. El carácter nacional del sujeto, en sus circunstancias históricas, sociales y psicológicas, es el que determina dichas preferencias. Entre los elementos ontológicamente integrantes de aque-

llos sujetos gnoseológicos está el idioma nacional correspondiente. Siguiendo con los mismos ejemplos, las filosofías griega, francesa, inglesa o alemana, han sido tales —desde su origen o en sus etapas de culminación histórica—, porque, en definitiva, han sido pensadas tanto como formuladas, respectivamente, dentro de los moldes de las lenguas griega, francesa, inglesa o alemana. Desde este ángulo, la misma unidad histórica de la filosofía escolástica no resulta sólo de su común fundamento bíblico teológico, sino también de su versión en el latín como forma idiomática y mental, en el seno de la comunidad supranacional de la cristiandad del medioevo.

Importa tener esto presente al abordarse el problema de la autenticidad y personalidad del pensamiento filosófico latinoamericano. Excluidos el más grande y el más pequeño de los países de Latinoamérica, Brasil y Haití, de lenguas portuguesa y francesa, todos los demás tienen por lengua nacional a la española. La significación de este hecho es doble, conforme a aquel mencionado doble condicionamiento lingüístico —interno y externo— del pensamiento filosófico. Y desde ambos puntos de vista, ese condicionamiento, bien que sólo por relativas razones históricas, ha venido obrando en contra y no a favor de nuestra filosofía. En primer lugar, ha debido ella ser pensada y comunicada en una lengua que, por rica que sea en otros órdenes, se ha hallado hasta nuestros días en inferioridad respecto a otras, tanto en cuanto al repertorio de las voces técnicas del léxico filosófico como en cuanto al juego de las asociaciones conceptuales que el lenguaje hace posible. En segundo lugar, ha debido sufrir, en sus mejores creaciones, la fatalidad que para su reconocimiento y asimilación por la tradición universal ha estado pesando sobre el pensamiento de lengua española, por el solo hecho de ser de lengua española, a lo largo de la época moderna.

Surge de ahí la solidaridad profunda con que el problema de la afirmación de sus respectivas personalidades filosóficas se les presenta a España y a la América Hispánica. Este problema ha sido planteado en términos similares en nuestro siglo para ambas entidades históricas. Ya en el orden general de la cultura se formula, por un lado, la cuestión España y Europa, tan vivamente debatida por la generación del 98 y sus epígonos, y, por otro, la cuestión América y Europa. Ambas cuestiones son, sin duda, irreductibles la una a la otra, por

virtud de lo específico de los elementos y circunstancias que las configuran. Pero guardan puntos de contacto. Y ninguno mayor que el que se establece entre la particular cuestión filosofía española y filosofía europea, y la también particular, filosofía latinoamericana y filosofía europea. El carácter históricamente conflictual con que se ofrece la confrontación de lo español con lo europeo, y, por separado, de lo americano con lo europeo, tiende a aproximar lo hispanoamericano con lo español en ese juego de conflictos. Pero en ningún sector de la cultura esa aproximación llega a determinar situaciones de solidaridad, como en el sector de la filosofía. Resulta ello decisivamente, aunque obren también otros factores, del común vaciado de uno y otro pensamiento en los cuadros verboconceptuales de la lengua española.

Las figuras más universales aportadas por España a la filosofía tradicional de inspiración cristiana son Raimundo Lulio en el siglo XIII, Luis Vives en el XVI y Francisco Suárez del XVI al XVII. La inmediata universalidad de los tres, tal como de hecho se dio, resulta inseparable de la universalidad del latín en que se expresaron; incluso en el caso especial de Lulio, traducidas como eran en seguida a dicha lengua aquellas de sus obras que originariamente escribiera en catalán, y aun en arábigo. Al avanzar la época moderna se produce la decadencia filosófica de España, como aspecto de la general decadencia de su cultura. Cuando a partir de Feijóo, en el siglo XVIII, la filosofía hispana renuncia al latín para formularse en español, aquella decadencia grava congénitamente a éste como lengua filosófica. Desde que el español surge en esa época con tal carácter — no mucho después que otros grandes idiomas nacionales europeos —, lo hizo en condiciones de retraso o de zaga, fruto de la general condición de zaga o retraso de la cultura española en la época moderna. No pudo así alcanzar la evolución y desarrollo que, como lenguas filosóficas, fueron teniendo el francés, el inglés, el alemán y el italiano. Y cuando en nuestro siglo la filosofía española vuelve a contar con figuras universalizadas, como Unamuno y Ortega, lo es teniendo que vencer la doble limitación instrumental e internacional del idioma. O sea, teniendo que vencer aquella adversa situación que en los alrededores del 900 el francés Víctor Delbos fijaba en estas irónicas palabras dirigidas a sus alumnos: "Para conocer la to-

talidad de la filosofía, es necesario poseer todas las lenguas, salvo, sin embargo, el español."

Lo mismo ha sucedido con el pensamiento filosófico hispanoamericano. Una época hubo — todo el período colonial — en que ese pensamiento se dio a través del idioma latino. Producciones de nuestro continente, de exposición didáctica o de creación filosófica, tuvieron entonces notable repercusión en los medios europeos, como la historiografía de las ideas lo ha revelado, no sin sorpresa, en nuestros días. Por ejemplo, la *Lógica mexicana*, del jesuíta Antonio Rubio, llamada así por haber sido escrita en México a fines del siglo XVI, que conoció durante toda la primera mitad del XVII numerosas ediciones en España, Francia y Alemania: en Alcalá, Valencia, París, Lyon, Colonia. O, en el siglo XVII, las obras del franciscano chileno Alfonso Briceño, quien, después de enseñar y escribir en Santiago, Lima y Caracas, fue escuchado en las Universidades de Salamanca, París y Roma, y de quien ha dicho hace poco García Bacca que bien mereció que se le llamara, como se le llamó, "Otro Escoto", puesto que, en su tradición filosófica, "en el siglo XVII no hay aquí, en toda la América, ni tal vez tampoco en Europa, quien le aventaje". Semejante repercusión europea en aquella época se debió, en buena parte, a la comunidad intelectual de las órdenes religiosas, en el seno de la escolástica universitaria. Pero no hubiera sido posible sin la fundamental comunidad idiomática proporcionada por el latín. Después, aquí como en la península, la filosofía pasó a expresarse en español; y aquí, más todavía que en la península, ello significó su enclaustramiento con relación a la Europa del norte de los Pirineos, y aún, por razones adicionales, a la propia España. El pensamiento hispanoamericano ha podido llegar también a expresiones universalizables, pero el idioma español lo ha marcado con sus propias limitaciones históricas.

He ahí la solidaridad esencial que vincula, en sus relaciones con la línea universal de la filosofía, a los pensamientos hispano e hispanoamericano; la resultante, ante todo, de ser ambos *pensamientos de lengua española*. Esa solidaridad domina sobre los particularismos de uno y otro, no mayores, por otra parte, que los que diferencian, a su vez, por ejemplo, al pensamiento rioplatense del pensamiento mexicano. Es lo que se ha ido estableciendo en nuestro siglo a través de una serie de

hechos significativos. Mencionemos algunos: el magisterio de Ortega, en lo que ha tenido de información e incitación, con pareja influencia a uno y otro lado del Atlántico; la incorporación a nuestros países, después de la guerra de España, de un valioso elenco de pensadores peninsulares, "transterrados, que no desterrados", para decirlo con la frase de uno de ellos, José Gaos; la labor historiográfica y especulativa del mismo Gaos en torno al concepto de *pensamiento de lengua española*, de cuyas manifestaciones en la edad contemporánea elaboró una *Antología*, incluyendo alternativamente, en un solo proceso de conjunto, a pensadores españoles, desde Feijóo a Ortega, e hispanoamericanos, desde Bolívar a Alfonso Reyes; la obra de Francisco Romero, oriundo también de España, con natural referencia, desde América, al general ámbito hispánico. De intento nos limitamos a mencionar los nombres de Ortega, Gaos y Romero; en lo que podría llamarse la política cultural del pensamiento de lengua española en nuestro tiempo, ellos constituyen sus tres grandes puntos personales de apoyo en el triángulo Madrid, México, Buenos Aires.

La toma de conciencia que el pensamiento de lengua española viene haciendo de sí mismo, como entidad histórica, ha tenido una doble consecuencia: el enriquecimiento creciente del español del punto de vista de su expresividad filosófica, y la también creciente admisión de su personería en el seno de la comunidad filosófica internacional. Hasta ahora habían sido habitualmente considerados el francés, el inglés, el alemán y el italiano, los únicos idiomas filosóficos fundamentales de Occidente; sólo en ellos, por ejemplo, presenta sus voces el célebre *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, publicado por la Sociedad Francesa de Filosofía, bajo la dirección de André Lalande. Asistimos ahora al reconocimiento del español por una actividad filosófica en la que a nuestros países no ha cabido menor participación que a la península. Valgan estos tres hechos: la atención cada vez mayor que la bibliografía europea viene prestando en los últimos tiempos al pensamiento de habla hispana; la reciente adición del español a los cuatro mencionados como idioma oficial de los Congresos Internacionales de Filosofía que patrocina la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía; la deci-

sión del XII de dichos Congresos, celebrado en Venecia en 1958, de que se realice el próximo — por primera vez en la historia de los mismos, iniciada en 1900 — en un país hispanoamericano.

(1960)

FILOSOFIA ESPAÑOLA Y FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA

Resulta muy obvio que no toda la filosofía de lengua española es filosofía española desde que aquélla incluye la filosofía hispanoamericana. Pero a menudo se pasa por alto el hecho, igualmente cierto, de que, a la inversa, no toda la filosofía española es de lengua española. Hecho que aún es formulable así: la filosofía española, con veinte siglos de existencia, es de lengua española sólo desde hace dos.

Se lo pasa por alto por los propios españoles. Es recién en este siglo que han organizado en forma sistemática la historia de su filosofía, en función del vasto plan concebido por Adolfo Bonilla San Martín, sobre sugestiones de Menéndez y Pelayo. Comenzada su ejecución en 1908 por el propio Bonilla San Martín (desde los orígenes al siglo XII) y continuado por los trabajos de Tomás y Joaquín Carreras Artau (filosofía cristiana de los siglos XIII al XV), Marcial Solana (siglo XVI) y Cruz Hernández (filosofía hispano-árabe), ese plan, que se cumple bajo el patrocinio de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, no ha llegado todavía a su término. Pero ni en él, ni en otros enfoques históricos de conjunto de la filosofía española, como los recientes —ambos de 1956— del francés Alain Guy y del español Luis Martínez Gómez, se hace jugar la distinción entre filosofía española y filosofía de lengua española.

Una distinción de esa naturaleza es igualmente aplicable a las otras filosofías nacionales de Occidente. Si consideramos las tres principales, la francesa, la inglesa y la alemana, en ellas también la distinción se impone, en el orden del tiempo y en el orden del espacio. En lo temporal, si bien tienen existencia multisecular, son respectivamente de lengua francesa, inglesa o alemana, sólo

desde los siglos XVII y XVIII, en que abandonan el latín para adoptar la lengua vulgar; y es a partir de entonces que culminan como filosofías nacionales. En lo espacial, la filosofía francesa es la de Francia, en tanto que la de lengua francesa comprende además, por ejemplo, la de Bélgica, parte de Suiza y diversas zonas extraeuropeas; la filosofía inglesa es la de Inglaterra, en tanto que la de lengua inglesa comprende además, por ejemplo, la de Estados Unidos, Australia, Nueva Zelandia; la filosofía alemana es la de Alemania, en tanto que la de lengua alemana comprende además, por ejemplo, la de Austria y parte de Suiza.

En cuanto a la filosofía española, su distinción con la filosofía de lengua española, tan importante para nosotros, se opera también en el orden del tiempo y en el orden del espacio.

En lo temporal, la filosofía española parte de Séneca, hace dos mil años, en tanto que la filosofía de lengua española parte de Feijóo, hace doscientos. Es discutible la inclusión de Séneca en el concepto de filosofía española. Esa inclusión afecta no sólo a la extensión de dicho concepto, sino también a su comprensión o significación. Puede sustentarse sobre ella distintas opiniones. Pero es lo cierto que los historiadores de la filosofía española — españoles o no — se han acostumbrado a hacerla. Y se la funda tanto en la externa razón étnico-geográfica como en el vínculo interno entre el senequismo y ciertas constantes del espíritu hispánico. Dualidades análogas a la hispano-romana, no limitada a Séneca, se producen más tarde con los pensamientos hispano-judío e hispano-árabe.

Respecto a la filosofía española tradicional, de inspiración cristiana, esas otras tres, integrantes de la filosofía española en su acepción más lata, corresponden a las tres grandes concepciones religiosas que marginan históricamente al cristianismo: el paganismo, el judaísmo y el mahometismo. A la diferenciación religiosa se une la lingüística, pero sólo respecto a los pensamientos hispano-judío e hispano-árabe, expresados en hebreo y en arábigo. El pensamiento filosófico hispano-pagano de Séneca en el siglo I, se formuló en latín, como lo haría también después el hispano-cristiano, desde las iniciales manifestaciones españolas de la patrística en los últimos siglos de la Edad Antigua, a las postreras manifestacio-

nes españolas de la escolástica en los primeros siglos de la Edad Moderna.

Por más que existan diferencias entre el latín antiguo, el de los siglos bárbaros, el de la baja Edad Media y el moderno, hay una esencial continuidad lingüística latina de la filosofía española durante mil ochocientos años, del siglo I al XVIII. No resulta alterada esa continuidad lingüística por el flanqueo histórico que hacen al latín, en el seno de la misma filosofía española, durante varios siglos el hebreo y el arábigo. Desde ese punto de vista, sólo Italia, entre los países que encabezan la filosofía occidental, puede ostentar una continuidad semejante a la de España. Ni Francia, ni Inglaterra, ni Alemania —los tres principales—, remontan sus filosofías nacionales, aun en sus tradicionales etapas latinas respectivas, hasta el siglo I; como tampoco, por otra parte, ofrecen en sus filosofías fases judías y árabes laterales como las que se dan en la filosofía española.

En el siglo XVIII, con el benedictino Feijóo, la filosofía española, sin dejar todavía de ser cristiana, renuncia al latín para expresarse normalmente, en lo sucesivo, en español. Este aparece así como el cuarto idioma histórico de la filosofía española, después del latín, el hebreo y el arábigo, en cuanto éstos fueron el idioma de expresión colectiva del pensamiento filosófico, en determinadas épocas, en el seno de comunidades hispánicas peninsulares. Y es recién entonces que en el decurso de la filosofía española se inicia la filosofía de lengua española. Es esta modernísima filosofía española de lengua española la que culmina en el siglo XX con Ortega y Gasset. Se puede compartir o no la aserción de Albert Camus de que es Ortega el más grande escritor europeo después de Nietzsche. Pero —al margen de las adhesiones o rechazos que su personalidad o sus ideas susciten, al margen del orteguismo vulgar y del antiorteguismo también vulgar— no parece dudoso que es la figura más universal dada por España a la filosofía después de Séneca, Maimónides y Averroes, los tres grandes cordobeses de religiones no cristianas, y de Lulio, Vives y Suárez, los tres filósofos españoles cristianos de mayor reconocimiento internacional. Ortega se diferencia de esos sus seis más universales antecesores hispánicos, no sólo en que su pensamiento se halla desvinculado de toda

religiosidad positiva, sino también en que es el suyo un pensamiento de lengua española.

La distinción entre filosofía española y filosofía de lengua española debe hacerse también en el orden del espacio. La filosofía de lengua española, existente desde el siglo XVIII, no es toda ella filosofía española: es además filosofía hispanoamericana. Pero ésta, a su vez, no ha sido siempre filosofía de lengua española.

La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica comienza en los primeros tiempos de la colonia, desde cátedras instaladas en colegios y universidades que hacen su aparición inicial en la primera mitad del siglo XVI. No ya la enseñanza, sino la misma filosofía hispanoamericana, en cuanto tal, tiene existencia desde entonces por la actividad de pensadores ilustres. En las obras del agustino de origen español Fray Alonso de la Vera Cruz, escritas e impresas en México a mediados del mismo siglo XVI, se acostumbra reconocer un cabal comienzo de la filosofía en América, considerada ésta no sólo en su área hispánica, sino en su totalidad hemisférica. No será sino un siglo después, en pleno XVII, que por su parte cobrará existencia la filosofía angloamericana en los medios puritanos de la Nueva Inglaterra.

Hasta fines del siglo XVIII, y aun principios del XIX, la filosofía hispanoamericana se formuló de manera normal en el latín propio de los claustros escolásticos del coloniaje. Pero de igual modo que en la península, se abandonó aquí por esas fechas el latín, también bajo el signo eminente de Feijóo. Sin abolirse la dualidad de filosofía española y filosofía hispanoamericana, surge entonces, como una unidad en otro plano, la filosofía de lengua española. Al igual que la de lengua inglesa en el Atlántico norte, aunque ésta se diversifique después en otros continentes, se afirma ella como una entidad lingüísticamente unitaria, comprendiendo — Atlántico central y sur por medio — un sector europeo y un sector americano. Todo esto tendrá considerables consecuencias. En sus etapas latinas, las filosofías española e hispanoamericana tenían por lengua común la que al mismo tiempo era común a la filosofía universal; desde el punto de vista lingüístico, por precarias o decadentes que en ciertos momentos fueran sus manifestaciones doctrinarias, se insertaban directamente en una tradición dos veces milenaria abrazando a todo el Occidente. De ahora en adelante tendrán por lengua común un idioma que sólo a

ellas pertenece, que inicia en adversas condiciones históricas su carrera filosófica, y que, por eso mismo, durante mucho tiempo, hasta nuestros días, les significará un verdadero confinamiento con relación a la comunidad internacional de la filosofía.

(1960)

FEIJOO, FUNDADOR DE LA FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA

Si Séneca aparece en el siglo I como el fundador de la filosofía española, incluido como ha sido en el concepto histórico de ésta, y el agustino Fray Alonso de la Vera Cruz, en el XVI, como el fundador en México de la filosofía hispanoamericana — ambos a través del latín —, el benedictino gallego Benito Jerónimo Feijóo resulta ser en el XVIII el fundador de la filosofía *de lengua española*, comprensiva de entonces en adelante, tanto de la filosofía española como de la filosofía hispanoamericana.

La gigantesca batalla de reforma intelectual y espiritual de la España de su tiempo, librada por Feijóo, no se circunscribió al campo de la filosofía. Los escritos polémicos que integran el *Teatro Crítico* y las *Cartas Eruditas*, las dos obras que en trece tomos sucesivos publica desde 1726 hasta 1760, abarcan los más diversos temas. Se dirigían tanto a destruir errores y supersticiones como a imponer nuevas concepciones y doctrinas. Derivaban éstas, en línea directa, de la filosofía y la ciencia modernas. De ahí la condición rectora que en el conjunto tienen los numerosos ensayos de materia estrictamente filosófica, y el papel singular que por ello le cabe a Feijóo en la renovación del pensamiento hispánico, sumido en la dilatada decadencia de los últimos Austrias. Aspecto esencial de esa renovación fue la adopción de la lengua vulgar como medio de expresión.

Hasta Feijóo, el latín continuaba siendo el idioma de la filosofía española. Lo era, claro está, de la extendida y obstinada escolástica que seguía reinando, como en ningún país de Europa desde hacía ya tiempo, en los claustros hispánicos de uno y otro lado del Atlántico. Pero lo era también de las dispersas manifestaciones iniciales

de la filosofía moderna en la península, que preceden a Feijóo y le preparan el terreno. Las obras de Juan Caramuel e Isaac Cardoso, en el siglo XVII, o de Tomás Vicente Tosca, a principios del XVIII —que tienen ese carácter—, fueron escritas e impresas en la lengua culta tradicional. Aunque algún escritor menor le anteceda, Feijóo es el primer pensador español representativo que vierte su filosofía en el idioma nacional, haciendo, además, la política expresa de dicho idioma.

Buen latinista, naturalmente, era Feijóo. Impugnado una vez en latín por un médico, respondió en el mismo idioma. En el tomo II del *Teatro* figura dicho escrito; pero en el tomo III volvió a darlo traducido de su propia mano al español, para ser fiel a la norma que se había trazado al frente de la obra. Dos razones había invocado en el prólogo del tomo I para hacer abandono del latín. De la primera le habla al lector en estos términos: "Harásme también cargo, por qué, habiendo de tocar muchas cosas facultativas, escribo en el idioma castellano. Bastaríame por respuesta el decir que para escribir en el idioma nativo no se ha más razón, que no tener alguna para hacer lo contrario." Radical afirmación, en el espíritu de la modernidad, de lo que tenían de innato los derechos de la lengua nacional. Pero en su caso había una razón adicional, que mucho importaba porque tenía que ver con las luchas que se disponía a librar. Su gran designio era desengañar al público de muchas "especies perniciosas", que por estar admitidas como verdades le son perjudiciales: "y no sería razón —concluye—, cuando puede ser universal el provecho, que no alcanzase a todos el desengaño".

De ese modo viene a ser Feijóo el formal fundador de la filosofía de lengua española en 1726, o sea, casi un siglo después de haber Descartes fundado formalmente la filosofía de lengua francesa. El *Discurso del Método*, publicado en 1637, es considerado, en efecto, el primer libro de filosofía escrito en francés. Adujo para ello Descartes una sola razón, no coincidente con ninguna de las dos invocadas en su caso por Feijóo. Sin olvidar que éste no se refería sólo a lo filosófico, vale la pena hacer el cotejo, ya que se trata de episodios oscurecidos en la historia del pensamiento moderno. "Y si escribo en francés —decía Descartes al término de su *Discurso*—, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis preceptores, es por-

que espero que los que hagan uso de su pura razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos; y en cuanto a los que unen el buen sentido con el estudio, únicos que deseo sean mis jueces, no serán seguramente tan parciales en favor del latín que se nieguen a oír mis razones por ir explicadas en lengua vulgar."

Si con Descartes, en 1637, la filosofía de lengua francesa se adelantó en casi un siglo a la de lengua española, no sucede así con todas las otras modernas. La de lengua inglesa debe considerarse fundada ya a principios del siglo XVII, con las obras que Bacon escribió en inglés junto a otras suyas en latín; pero la de lengua alemana, recién a principios del XVIII, con las obras de Wolff, y la de lengua italiana, en las mismas fechas que la de lengua española, hacia el primer cuarto del XVIII, con las obras de Vico en italiano, que siguen a otras suyas en latín. Bacon, Descartes, Wolff, Vico y Feijóo, son, pues, en orden cronológico, los fundadores respectivos de las cinco más importantes filosofías modernas de lenguas nacionales.

Adoptado el español como lengua filosófica, su relación con los otros idiomas modernos suscita dos cuestiones, hechas presentes ya en el caso del propio Feijóo. Por un lado, la recepción del pensamiento de esos otros idiomas por parte de los pensadores hispánicos; por otro, la recepción del pensamiento formulado en español, por parte de los pensadores de dichos idiomas. Nada de esto se planteaba en tanto el latín había sido el vínculo lingüístico común de los cultivadores de la filosofía en los distintos países europeos.

En cuanto a la primera cuestión, se encuentra Feijóo con el hecho histórico ya consumado de la imposición del francés como la lengua nacional de mayor universalidad, en todos los dominios de la cultura. En la comunidad europea moderna, diversificada en nacionalidades, se convierte en la lengua que de algún modo recoge la herencia del latín. En filosofía se da el caso de que una pluma como la de Leibniz, al abandonar el latín, lo hace para adoptar, no el alemán, su idioma nacional, sino el francés (1). Feijóo, adoptando el español, y aun defendiendo con vehemencia sus derechos, declara, no obstan-

(1) Muy escaso uso hizo del alemán para escribir sobre materias filosóficas, si bien lo recomendó a sus compatriotas.

te, que "para todo género de literatura, entre todas las lenguas, la inteligencia que más nos importa es la de la francesa". Y si en la mayor penetración y profundidad en el pensar se destacan los ingleses, en explicarse mejor — dice — "son muy superiores los franceses a aquellos vecinos suyos; por lo que ya vino a hacerse como adagio lo de *concepto inglés en pluma francesa*".

Al desarrollarse en la época moderna las distintas filosofías de lenguas nacionales, un cúmulo de problemas se le irán presentando a España e Hispanoamérica, a propósito de su recepción. Por mucho tiempo, hasta nuestro siglo, se hace, principalmente, como en la época de Feijóo, a través del francés. Las condiciones en que ello acontece, el juego de la norma y las excepciones, interesan tanto a la filosofía de la filosofía como a la sociología histórica del conocimiento filosófico en nuestros países. Su análisis en este plano tendría que tomar en cuenta, factores como la difusión en nuestros medios de las lenguas extranjeras, la índole del comercio internacional de libros, la actividad editorial y la política de traducciones. Tendría que tomar en cuenta, todavía, la influencia de ciertas estancias célebres en el extranjero, como la de Andrés Bello en Inglaterra — que decide la presencia directa del pensamiento de lengua inglesa en su *Filosofía del Entendimiento* —, o las de Sanz del Río y Ortega y Gasset en Alemania, que renuevan, por la acción también directa del pensamiento de lengua alemana, la vida filosófica española en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX.

Por lo que se refiere a la segunda cuestión, inversa de la primera, o sea la proyección de lo hispánico a otras lenguas, Feijóo mismo tuvo la suerte de que en vida suya, o en los lustros que siguen a su muerte, diversas traducciones parciales de sus obras al francés, italiano, inglés, alemán y portugués, vieran la luz en los países respectivos. Pero, en términos generales, la filosofía de habla española quedará, a partir de entonces, lingüísticamente enclaustrada por mucho tiempo.

Después de Feijóo, que fuera el autor más leído en España e Hispanoamérica en el siglo XVIII, la filosofía se expresará, aquí como en la península, en español. En las aulas, dominadas por la escolástica, el tránsito es más lento. En el Río de la Plata se cumple recién en el siglo XIX, después de la Revolución. Fue el ideologista Juan Crisóstomo Lafinur, en 1819, el primer profesor que

en Buenos Aires sustituyó el latín por el español en la enseñanza de la filosofía. En Montevideo, todavía en la década del 30, los exámenes de filosofía de la Casa de Estudios Generales tenían lugar en la Iglesia Matriz y se desarrollaban en silogismos latinos. Pero era eso una supervivencia.

"Feijóo crece como un gran maestro de España, pero no más que de la América española", ha dicho José Gaos en nuestros días. Crecerá tanto más cuanto más crezca la filosofía de lengua española que él fundó.

(1960)

LENGUAS EUROPEAS EN AMERICA Y SU PENSAMIENTO

Una cabal caracterización de las ideas en América debe comenzar por el deslinde de las diversas áreas culturales del hemisferio. El número y la naturaleza de esas áreas dependerá del criterio con que se las establezca. Si a la pluralidad de las Américas puede llegarse por distintos caminos, distintos serán igualmente los pluralismos a que se llegue.

Es en función de la adopción y adaptación de los procesos intelectuales europeos que la inteligencia americana se ha constituido y ha crecido. Para su comprensión, pues, el pluralismo que más que otro interesa es el que resulta de la presencia de Europa en América. La condición plural de esta presencia puede, a su vez, ser determinada conforme a diferentes criterios.

Hay un dominante dualismo que salta de inmediato. Es el formulado en los términos clásicos de América Sajona y América Latina, réplica de un dualismo europeo también clásico, y también de contraste entre lo septentrional y lo meridional. El criterio de tal distinción es étnico-cultural. Sin negar su legitimidad en ciertos planos, una determinación menos general o más concreta de la presencia europea de este lado del Atlántico obliga a valerse de otras guías. Tratándose del pensamiento, ninguna más eficaz que la de sus lenguas de expresión. El pluralismo, entonces, se ensancha. Surge en seguida el constituido por cuatro Américas: la inglesa, la francesa, la española y la portuguesa. Para ser precisos en el planteamiento básico, tenemos que añadir todavía otras dos: la holandesa y la danesa.

Miradas las cosas del punto de vista lingüístico — y atendiendo sólo, allá y acá, a las lenguas oficiales — se comprueba una duplicación americana de la fachada at-

lántica de Europa, desde la península de Iberia a la de Jutlandia. Se suceden allá, en esa fachada, de sur a norte, seis idiomas nacionales: español, portugués, francés, inglés, holandés y danés. Corresponden a las seis potencias europeas que en la época moderna han establecido colonias en América: España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda y Dinamarca.

De ahí seis Américas europeas, cuyo esencial elemento de diferenciación es el lingüístico, con todo lo que el étnico tiene de antecedente y el cultural de consecuente. Su orden geográfico, de sur a norte, reproduce en términos generales el de aquellas lenguas en Europa. Hacia el sur, corresponden aquí a los países ibéricos, las Américas de lenguas española y portuguesa. Hacia el norte, corresponde aquí a Dinamarca la América de lengua danesa. En el centro, corresponden aquí a Francia, Holanda e Inglaterra, las Américas de lenguas francesa, holandesa e inglesa, de las cuales la última tiene un extremo boreal y un extremo austral.

Sin perjuicio de la poderosa vigencia popular de lenguas americanas precolombinas, y de tantas otras europeas, asiáticas y africanas, que se hablan en numerosas comunidades de inmigración o colonización, oficialmente todo el hemisferio — desde Tierra de Fuego a Groenlandia — se reparte sólo entre aquellas seis lenguas impuestas por los seis históricos imperios europeos en América: español, portugués, francés, inglés, holandés, danés.

(Otro imperio ultramarino ha conocido también el hemisferio en la época moderna: el de Rusia en Alaska. Política y militarmente no debe considerarse europeo, sino asiático, porque Rusia, potencia a la vez europea y asiática, lo ejerció en esta última condición, llegando a América por una expansión natural a través del Pacífico y no del Atlántico. Lingüísticamente, sin embargo, representó la transitoria presencia oficial en América, por vía de Imperio, de un séptimo idioma europeo: el ruso. Pero lo ha suplantado en ese carácter el inglés, al ser cedida Alaska a los Estados Unidos en 1867.)

De las seis Américas engendradas por los seis mencionados imperios europeos atlánticos, sólo dos son ahora totalmente independientes: la española y la portuguesa; otras dos no son más que parcialmente independientes: la inglesa y la francesa; otras dos siguen siendo totalmente dependientes: la holandesa y la danesa. Es

en las áreas independientes donde los procesos intelectuales del hemisferio asumen significación americana, dentro del condicionamiento lingüístico y cultural europeo. Se constituyen así históricamente, de sur a norte, los pensamientos americanos de lenguas española, portuguesa, francesa e inglesa.

En ese cuadro, son de especial interés para el pensamiento americano de lengua española, por razones históricas diferentes, sus relaciones con los pensamientos americanos de lenguas inglesa y portuguesa. No obstante la enorme influencia de Francia en nuestro pensamiento, muy escasas relaciones ha mantenido éste con el americano de lengua francesa; acaso la más notable ha sido, en medio de las singulares circunstancias de la revolución emancipadora, la repercusión de la experiencia constitucional de Haití en ciertas ideas políticas de Bolívar. Con el americano de lengua inglesa, en cambio, las ha tenido muy constantes, por la doble vía del antagonismo polémico y el intercambio; y con el americano de lengua portuguesa, las no menos constantes, aunque mantenidas en un tono menor, que resultan de la triple afinidad de la lengua misma, la raza y la cultura.

Hispanoamérica, como unidad, ha tenido con Estados Unidos, por un lado, y con Brasil, por otro, diferenciaciones y relaciones culturales e intelectuales que guardan analogía con las que España, su madre-patria europea, ha tenido con Inglaterra y Portugal, las madre-patrias europeas de aquéllos. En nada se comprueba mejor que a propósito de la naturaleza de los respectivos pensamientos filosóficos.

(1960)

PENSAMIENTO AMERICANO DE LENGUAS INGLESA Y ESPAÑOLA

Atendidas sus lenguas europeas de expresión, el pensamiento americano se diversifica en cuatro sectores representativos: el inglés, el español, el portugués y el francés.

Bajo el ángulo de la filosofía, un concepto cabal de filosofía americana engloba necesariamente esos cuatro sectores lingüísticos del hemisferio. Es sobre esa base que se ha constituido en estos últimos años la Sociedad Interamericana de Filosofía. Son lenguas oficiales suyas las cuatro mencionadas. Y no lo son por la significación que ellas puedan tener — y que en efecto tienen — en sí mismas como lenguas filosóficas, sino porque son las cuatro lenguas en que se piensa y formula la filosofía en América.

De esos cuatro sectores hay dos que aparecen con mayor volumen histórico que los otros: el de lengua inglesa y el de lengua española. Estados Unidos, por una parte; la comunidad de naciones hispanoamericanas, por otra, han actuado desde los siglos del coloniaje como los dos principales órganos de la inteligencia de este lado del Atlántico. De ahí que, a menudo, se caiga en el injusto olvido de los otros, refiriendo exclusivamente a ellos el concepto de filosofía americana, o, aún, refiriéndolo sólo a uno de ambos: así, muchas veces en Estados Unidos, o en Europa, se entiende por filosofía americana sólo la norteamericana; y muchas veces también, en los países de nuestra lengua se entiende por filosofía americana sólo la hispanoamericana. No cayendo en tal olvido, o sea reconociendo previamente las cuatro expresiones lingüísticas del pensamiento americano, se impone, sin embargo, destacar la posición de Estados Unidos e Hispanoamérica como protagonistas de primer plano — ya que

no únicos — al norte y al sur del hemisferio, de los procesos culturales e intelectuales por los que se ha constituido y manifestado el espíritu filosófico de América.

Para el pensamiento americano de lengua española — aquel que más que otro nos importa porque es el nuestro — reviste especial interés la determinación de sus relaciones históricas con el americano de lengua inglesa. El tema es vasto y ofrece muy diversos aspectos. Apuntemos algunos: caracteres dominantes de uno y otro pensamiento, analogías y diferencias en sus respectivos desarrollos, intercambios e influencias recíprocas a la vez que incomprensiones y desconocimientos mutuos, posición de cada uno en el cuadro universal de la filosofía.

Todos esos aspectos, y todavía otros que pudieran agregarse, se hallan estrechamente condicionados por el factor lingüístico. Es decir, por el hecho de ser medio de expresión en un caso la lengua inglesa y en el otro la lengua española. Las circunstancias intelectuales, históricas y sociológicas de una y otra lengua en Europa, han decidido muy de cerca el destino de uno y otro pensamiento en los países de América.

En el período colonial, al llegar a su plenitud la Edad Moderna, tanto Inglaterra como España, las dos madrepatrias, se hallan en una situación marginal con relación a la inteligencia europea continental, geográficamente prefigurada ya por sus respectivas condiciones insular y peninsular. Pero la marginalidad que establece el Canal de la Mancha es de opuesto signo a la establecida por los Pirineos. Mientras aquélla es de vanguardia, ésta es de retaguardia. En cierto momento el pensamiento inglés se convierte en pionero del espíritu moderno. Ese momento es el del tránsito del siglo XVII al XVIII, cuando asume de golpe una posición de avanzada bajo la inspiración eminente de Locke y Newton, los grandes maestros de la inmediata época de las luces. Pero ése es también — por contraste — el momento justo en que culmina la posición de zaga en que se fue colocando poco a poco, respecto a la Europa moderna, el pensamiento español. Es precisamente en aquel tránsito del siglo XVII al XVIII cuando toca fondo la histórica decadencia española, con el final de la dinastía de los Austrias. Si Inglaterra se distancia entonces más que nunca del continente, hacia adelante, en filosofía, ciencia, educación y política, España se distancia más que nunca, hacia atrás, en los mismos dominios.

Queda dicho con eso que en aquellas circunstancias históricas el alejamiento máximo es entre Inglaterra y España. Cuando ésta, después del primer cuarto del siglo XVIII, ya en la onda borbónica, se aplica penosamente a descontar distancia a través de la gesta de Feijóo, resulta natural que ponga sus ojos en Inglaterra. En la línea de Bacon a Newton, allí estarán las grandes devociones feijonianas, aunque el benedictino se rinda gustosamente al magisterio universalista de la lengua de Francia: "concepto inglés en pluma francesa".

Semejante contraste entre las situaciones intelectuales de Inglaterra y España en el corazón de la época moderna, gravitará de manera decisiva en los procesos intelectuales americanos de lengua inglesa y de lengua española. Estados Unidos se sintió beneficiado desde los orígenes por la condición avanzada de Inglaterra. Desde los orígenes también, queda establecida la solidaridad esencial de la cultura de lengua inglesa de uno y otro lado del océano, estimulada todavía esa solidaridad por la fácil comunicación geográfica. Hispanoamérica, en cambio, debió soportar desde los orígenes el lastre de la decadencia española, el gravamen de la rezagada condición de España. Y desde los orígenes también, debió hallarse en conflicto con el tradicionalismo hispánico, y en la necesidad de orientarse a otra clase de modelos —fundamentalmente el francés— en la misma medida en que lo hacían, a partir de Feijóo, las tendencias progresistas de la propia península.

Hay así, después de la independencia hasta nuestros días, una verdadera continuidad entre la inteligencia inglesa y la inteligencia norteamericana, en contraste con la discontinuidad que se establece entre la inteligencia española y la inteligencia hispanoamericana. Por más que la vida intelectual deba desenvolverse con distintos caracteres que en Gran Bretaña, en ningún momento se pasó en Estados Unidos por el gran drama de la generación romántica de Hispanoamérica, abocada a la ruptura frontal con aspectos esenciales de su originaria tradición cultural. Estados Unidos cabalgó en el mismo impulso del espíritu inglés en despliegue; Hispanoamérica tuvo que debatirse con la retranca impuesta por el espíritu español en rezago. Continuidad histórica allá con una madre-patria, ella misma en progresión no interrumpida; discontinuidad acá con una madre-patria, ella misma internamente distorsionada por antagonismos profundos.

En el ámbito de la filosofía, miradas las cosas desde el punto de vista lingüístico, significó eso una doble ventaja para Estados Unidos. Su pensamiento se constituyó sin dificultad como una extensión o prolongación inmediata — si se quiere, como parte — del europeo de lengua inglesa; y era ésta una lengua que, en cuanto instrumento filosófico, tenía personería de primer plano entre las otras de Occidente. Hispanoamérica, a la inversa, se halló en doble desventaja: debió organizar su pensamiento por sí misma, sin el invalorable concurso o apoyo de una tradición filosófica lingüísticamente compartida con una nación europea; y debió hacerlo en una lengua carente de recibo, a lo largo de la época moderna, en el comercio internacional de la filosofía. No son así de extrañar las consecuencias: la inteligencia norteamericana resultó promovida a la madurez filosófica con sensible anterioridad a la hispanoamericana. La historia universal de la filosofía registra desde hace tiempo, en lugar de privilegio, diversos nombres de pensadores de Estados Unidos; se resiste, sin embargo, a registrar nombres de pensadores de Hispanoamérica. Estados Unidos encabeza hoy, a la par de Gran Bretaña, una de las grandes áreas filosóficas contemporáneas; Hispanoamérica sigue figurando en este orden como simple colonia de la Europa occidental.

La comunidad filosófica de Gran Bretaña y Estados Unidos, básicamente asentada en la comunidad lingüística, culmina en nuestra época, sin perjuicio de todos los rasgos diferenciales que siempre han existido entre el espíritu de uno y otro país. La trayectoria personal del inglés Whitehead, uno de los mayores, si no el mayor, de los filósofos contemporáneos de su lengua, quien enseñó en Estados Unidos y produjo allí una parte considerable de su obra, es acaso la muestra más saliente de aquella espontánea comunidad. Por otro lado, el divorcio moderno entre el pensamiento filosófico de España e Hispanoamérica, culmina también en nuestros días. Pero ha sido así, con posterioridad al establecimiento de un puente que, en definitiva, será indestructible. Lo tendió la generación española del 98, y en particular su gran epígono Ortega y Gasset, y lo consolidó el activo sector de la filosofía peninsular que, a la caída de la República, se trasladó, en sus hombres y en sus ideas, a nuestra América.

El pensamiento de lengua española, europeo y ameri-

cano, ha venido a conocer, por esa vía, aunque sólo en parte, una comunidad de trabajo análoga a la que es ya tradicional en el europeo y americano de lengua inglesa. El ejemplo histórico de Estados Unidos puede y debe mostrarle a Hispanoamérica la significación de la lengua para la promoción universal del pensamiento.

(1960)

PENSAMIENTO AMERICANO DE LENGUAS ESPAÑOLA Y PORTUGUESA

Para el pensamiento americano de lengua española, sus relaciones históricas con el americano de lengua portuguesa son muy diferentes de las que ha tenido con el americano de lengua inglesa. Aquí también las respectivas situaciones de las madre-patrias europeas condicionan decisivamente los procesos. Si el contraste cultural e intelectual a lo largo de la época moderna entre España e Inglaterra se refleja en la relación Hispanoamérica-Estados Unidos, las analogías y afinidades entre España y Portugal se reflejan en la relación Hispanoamérica-Brasil.

Hay, por lo pronto, una notable analogía en el asiento geográfico. Así como allá la región ibérica se presenta bien diferenciada del resto del continente, acá, en otra escala, lo ibérico se halla geográficamente bien diferenciado del resto del hemisferio. La Europa ibérica, entidad dual, en cierto plano, es, en otro más profundo, una unidad que empieza por ser geográfica. Del mismo modo, la dualidad de la América ibérica resulta ser en el fondo una unidad que empieza también por ser geográfica.

Con respecto al océano común, la analogía se reitera: Portugal allá, de cara al oeste; Brasil acá, de cara al este, se recortan sobre la costa como los antepechos atlánticos de una y otra Iberia. Ciñendo a uno y otro en amplias medias lunas, de puntas también atlánticas, lo hispánico. Con Portugal limitan y se interpenetran muy diversas y hasta opuestas regiones de España, desde Andalucía a Galicia. Con Brasil, igualmente, muy diversas y alejadas naciones hispanoamericanas, desde Venezuela al Uruguay. (La geopolítica, más que la mera geografía, ha determinado que en la comunidad de Hispanoamérica sea el Uruguay el país de mayores contactos

históricos con el Brasil: teatro, durante el coloniaje, de los encuentros imperiales entre España y Portugal, desde la Colonia del Sacramento a la Fortaleza de Santa Teresa, fue todavía más tarde, aunque sólo política y militarmente, parte integrante durante varios años de la América lusobrasileña.)

Sobre esas analogías de los respectivos emplazamientos geográficos entre el dualismo ibérico de Europa y el dualismo ibérico de América, se instauran después todos los otros parentescos históricos y culturales que vinculan a lo luso y lo hispano. Aquí como allá, la unidad —más que proximidad— geográfica, determina influencias telúricas comunes y contactos humanos permanentes. Tales influencias telúricas y contactos humanos compartidos, lo son, claro está, entre lo español y lo portugués, allá, y entre lo hispanoamericano y lo brasileño, acá; en sí mismos, difieren sustancialmente cuando se pasa de Europa a América. Pero hay otro acercamiento más profundo entre lo luso y lo hispano que sigue operando acá en idéntico sentido que allá: es el que deriva de la afinidad esencial entre el espíritu español y el espíritu portugués. Esa afinidad, de primaria naturaleza étnica y consolidada en el curso de procesos históricos comunes que hacen de la ibérica una sola cultura, se expresa, en definitiva, en el estrechísimo parentesco de las lenguas. Por encima de sus diferencias —menores, por otra parte, que las que el castellano tiene con el vasco o con el catalán—, el español y el portugués constituyen históricamente una sola entidad lingüística.

Como tal han actuado a través de los siglos en el orden del pensamiento, y en especial del pensamiento filosófico. Las filosofías española y portuguesa han sido, en el fondo, una sola filosofía, en el significado que este término asume como manifestación o producto de grandes nacionalidades o comunidades históricas. Cada vez que los españoles o los portugueses, sobre todo a partir de Menéndez y Pelayo, se han aplicado a reconstruir el desarrollo de sus respectivos pensamientos, no han podido menos que establecer la relación. Cada vez que otros europeos se han inclinado sobre el tema, han debido también contar con ella, como en tantos estudios o enfoques de institutos y cátedras ibéricas que hoy se extienden desde Francia y Alemania a los países escandinavos.

Las figuras de Pedro Hispano y Francisco Sánchez, en la Edad Media y el Renacimiento, hispano-portugueses

ambos de proyección universal, simbolizan en sus respectivas épocas la unidad de la filosofía ibérica. Culmina esta unidad en la época moderna, del siglo XVI a la primera mitad del XVII, antes de caer la península en su común decadencia cultural. Rindiendo tributo a ese hecho, en ocasión del cuarto centenario de Suárez, quien actuó en sus últimos años en Portugal y allí murió, el español Ramón Ceñal elaboró en 1948 un común *Repertorio de Fuentes Impresas* de la *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650.*

Después de 1650 es la decadencia. Hasta que a mediados del siglo XVIII, con Feijóo en España y Verney, el célebre "Barbadiño", en Portugal, comienza, bajo influencias europeas norpirenaicas, la lenta recuperación de los pensamientos español y portugués, vertidos en lo sucesivo en sus lenguas nacionales respectivas. Se abre así un nuevo período de estrecha comunidad, al mismo tiempo que de renovación profunda, que el portugués Hernani Cidade ha llamado "una revolución en la vida mental de la península".

Feijóo fue leído e influyó en Portugal tanto como en España, y Verney, a su vez, fue leído e influyó en España tanto como en Portugal. Sus influencias se cruzan de país a país. Ese común magisterio de ambos se repite en los dos sectores de la cultura ibérica de este lado del Atlántico. Georges Delpy, hispanista francés estudioso de Feijóo, ha señalado que la irradiación americana de éste se extendió al Brasil. Del mismo modo, Robert Ricard, hispanista francés estudioso de Verney, le asigna a éste en los países de la América española "una influencia casi comparable a la de Feijóo".

En América, del siglo XVIII en adelante, los procesos intelectuales de lenguas española y portuguesa evolucionan cada uno por su lado, conforme a directivas y tendencias europeas modernas, difundidas por Francia, antes que con sujeción a los cánones ibéricos tradicionales. Los contactos entre Hispanoamérica y Brasil son escasos, aunque no más que los que mantienen muchos países hispanoamericanos entre sí. Pero la coincidencia se afirma por aquella comunidad de las influencias europeas, tanto más activa cuanto más profunda es la también común discontinuidad cultural con la península.

Se afirma todavía por una afinidad esencial entre lo americano español y lo americano portugués, en el orden del pensamiento, que resulta de la persistencia en nues-

tros países, por debajo de aquella discontinuidad de primer plano, del espíritu o temperamento filosófico peninsular. Afinidad en la actitud o disposición mental, al margen de los contenidos de doctrina. Menéndez y Pelayo, y tras él otros, han apuntado como constante de la filosofía española su sentido práctico y realista, su dimensión vital y humana, su apego a lo concreto, en contraste con el abstraccionismo de la especulación pura. Joaquín de Carvalho, el Menéndez y Pelayo de Portugal, como ha sido llamado, caracteriza del mismo modo a la filosofía portuguesa desde sus manifestaciones medievales a nuestros días. Tales rasgos se repiten en el pensamiento hispanoamericano y en el pensamiento brasileño, como lo han establecido a su vez, entre otros, José Gaos para el primero y Cruz Costa para el segundo.

El espíritu ibérico de alguna manera pone, así, su marca común en el pensamiento hispano-portugués de América tanto como de Europa. Sin insistir en una caracterización que podría extenderse y pormenorizarse, lo dicho subraya una solidaridad histórica a menudo descuidada. Su instrumento mayor es la hermandad de las lenguas. Por distintas razones, el español alcanza en nuestros días su reconocimiento como quinta lengua filosófica de Occidente, junto al inglés, el francés, el alemán y el italiano. Es la tradición filosófica ibérica, más aún que la estrictamente hispánica, la que resulta de ese modo promovida, comprendidos sus sectores de América.

Para el pensamiento americano de lengua española —en la historia de sus ideas como en sus actividades de presente y de futuro— el pensamiento americano de lengua portuguesa aparece entonces como parte integrante de una misma supra-comunidad lingüística e intelectual.

(1960)

II

PROBLEMA E HISTORIA DE LA FILOSOFIA AMERICANA

EL HISTORICISMO Y LA FILOSOFIA AMERICANA

A Leopoldo Zea.

I

Desde distintos ángulos se viene señalando en los últimos años el volumen creciente de la actividad filosófica en América. El interés por la filosofía se extiende y se intensifica. Sirve de explicación natural el grado de densidad alcanzado por la cultura en el continente, liberando cada día más al espíritu de quehaceres pragmáticos. Pero no es ajena al fenómeno la especial coyuntura histórica de nuestro tiempo. La crisis de la cultura occidental excita vivamente a la inteligencia de América y la mueve a la reflexión en los planos de la universalidad filosófica. Ante todo, porque sacude sus cimientos clásicos, obligándola a buscar asideros para la inestabilidad que de ello le deriva; y después, porque la enfrenta a la responsabilidad de su destino, signado acaso por una misión que le fuera propia. De ahí ciertas notas llamativas del actual despertar filosófico de América: la preferencia por las ciencias del espíritu y la filosofía de la cultura — hagamos abstracción aquí de lo que hay de exagerado en esa preferencia —; el clima continental de la faena filosófica, expresión de una comunidad específica de intereses y de preocupaciones; en fin, la suma de un nuevo tema filosófico: la naturaleza y el sentido de nuestra filosofía, el problema de la filosofía americana.

Este problema es especialmente característico. Prescindiendo del dualismo cultural del Norte y el Sur del hemisferio, lo que le da entidad — lo que lo hace problema — es la cuestión de la autonomía o la peculiaridad

de la filosofía americana con relación a la europea. El viejo conflicto cultural entre Europa y América, vuelto consciente ya bajo la colonia y debatido con amplitud en lo político, lo jurídico, lo sociológico, lo literario, lo artístico, ingresa ahora al campo de la filosofía. Es tanto como decir que se colma, que alcanza la plenitud de su formulación; porque no se trata simplemente de que se agregue una nueva faz, sino que el conflicto mismo, llegado a la cúspide, asume la visión total de su paisaje. ¿Sería necesario hacer constar, cuando se habla de semejante conflicto, que no debe entendérsele en el sentido de oposición o de beligerancia? Si es en general insensato entenderlo así, lo es particularmente en cuanto a la filosofía se refiere; no podría desarrollarse, ni fuera concebible, una filosofía americana desarraigada del pensamiento tradicional en cuyo cauce el nuestro se ha constituido. Pero son de todas maneras sus relaciones conflictuales con él, situadas dentro del cuadro general de la crisis contemporánea, las que crean y alimentan el problema.

No es nuestro propósito tratarlo plenamente aquí (1). Como una limitada contribución a su emplazamiento y elucidación, vamos a glosar tan sólo un aspecto del vínculo que existe entre el problema mismo y la actual situación filosófica europea. Bien mirado, ese vínculo se ofrece en un plano más íntimo que el circunstancial, ya aludido, resultante de la crisis. La preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, fuera de recibir ocasión de la encrucijada cultural de Occidente, es por sí misma, en cuanto actitud filosófica, manifestación de una determinada tendencia del pensamiento europeo contemporáneo: en la significación más comprensiva del término, el historicismo. Esta tendencia sustenta doctrinariamente aquella preocupación. Por gracia de sus tesis capitales, el historicismo actúa, de hecho, como invocador de la personalidad filosófica de América. Tanto es así que ello no ha ocurrido sólo en nuestro tiempo. Existe un antecedente en la filosofía americana del siglo pasado que ilustra en perspectiva la naturaleza de esa invocación. Resulta, por lo mismo, precioso para el esclarecimiento de la presente movilización continental en torno al asunto.

(1) Puede verse una síntesis de sus términos, así como su bibliografía, en el *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora, artículo *Filosofía Americana*.

II

Si como expresión de un estado de espíritu colectivo, como conciencia cultural, el problema de la filosofía americana es específico de nuestra época, no lo es, en cambio, su planteamiento mismo. Se adelantó a hacerlo hace más de un siglo — otros planteamientos igualmente aislados pueden haber existido también — el argentino Juan Bautista Alberdi. Algunos atisbos los ofreció en un famoso prefacio a una obra de filosofía del derecho publicada en 1837 en Buenos Aires. Dándoles cuerpo, puso directamente la cuestión en 1840 en el programa de un curso filosófico que hubo de dictar en Montevideo, donde se hallaba emigrado entonces. Más que de un curso docente, el programa — verdadero ensayo — lo era de la filosofía en América en aquel momento de su historia. Pero el autor lo apoyaba en fundamentos a los que confería una vigencia duradera.

Léanse a continuación algunos de sus pasajes: "Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano. La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y, como *es necesario que exista, una filosofía americana.*" "Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan al momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos. La filosofía, pues, una en sus elementos fundamentales, como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales." "Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras consideraciones necesarias a la formación de una filosofía na-

cional... La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así, la filosofía de una nación es la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales" (2).

De acuerdo con esos fundamentos pasaba Alberdi a determinar concretamente los temas que a su juicio debían ocupar a la filosofía americana de su tiempo, así como los valores esenciales a que debía responder. Dejamos de lado aquí ese aspecto, en gran parte vivo todavía, para circunscribirnos a la tesis del americanismo — y aun nacionalismo — filosófico, no reñida, como se ha visto, con el reconocimiento de la unidad última de la filosofía. Cuando José Ingenieros exhumó ese olvidado escrito de Alberdi, Alejandro Korn encontró en él una entrañable actualidad. Había sido para su autor el fundamento filosófico de las *Bases*, que han cimentado la organización nacional de la Argentina a lo largo de una centuria. Era preciso, según Korn, seguir su ejemplo para identificar de nuevo a la filosofía, esterilizada en la imitación de lo europeo, con las realidades profundas de la nación: "No se puede dar un programa más perfecto y más adecuado a nuestras necesidades. Este es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas" (3). Se limitaba Korn a referir a su país la actualización del pensamiento de Alberdi. Pero éste tiene una significación más amplia que lo hace válido para cualquier otro país americano, mejor aún, para América abarcada en su unidad cultural. El propio Alberdi lo entendía así, según se ha podido ver, y aunque en su espíritu tuviera presente ante todo a la Argentina, fue en la prensa del Uruguay y para un colegio del Uruguay que publicó su programa, siendo éste el país a que alude ocasionalmente y siendo la suya, también ocasionalmente, la filosofía nacional que intenta suscitar.

¿Qué clase de influencias condujeron a Alberdi a

(2) J. B. Alberdi, *Escritos Póstumos*, T. XV.
(3) J. Ingenieros, *O. Completas*, T. XVI, p. 308. — A. Korn, *Obras*, T. II, pp. 260 y ss.; T. III, pp. 284 y ss.

establecer la cuestión de la filosofía en América? Alberdi era la primera cabeza teórica de la generación romántica del Río de la Plata, que tuvo por promotor a Esteban Echeverría. Filosóficamente, aquella generación reaccionaba contra el ideologismo iluminista del período rivadaviano, abrazando las nuevas corrientes francesas del siglo; en parte el espiritualismo ecléctico, en mayor grado el sansimonismo, y a través de ellas, en dilución, la filosofía romántica alemana. Fue común a esas diversas corrientes un carácter general del romanticismo: la exaltación de lo concreto e individual, el relieve de los particularismos sociales en el espacio y en el tiempo, la valoración de la experiencia histórica en su originalidad irrepetible. Dicho de otro modo, el espíritu histórico, el historicismo. De ese historicismo, sin desmedro de un fondo racionalista que no lo abandonó, se impregnó Alberdi intensamente, como, por otra parte, Echeverría, Sarmiento y demás compañeros de generación. Lo recogió primero en el terreno jurídico, por intermedio de Lerminier, divulgador francés de Savigny, el jefe de la escuela histórica del derecho. Lo expresó luego en el campo propiamente filosófico a través de su concepción de la filosofía americana, asimilando inspiraciones que iban de Herder a Hegel, de Cousin a Leroux. El empuje inicial del historicismo en la filosofía moderna repercutió, pues, como un llamamiento en el espíritu americano, llevando directamente a la primera formulación de su autonomía filosófica (4).

En el curso del pensamiento europeo, el historicismo fue sofocado luego por las tendencias positivistas y cientistas. No había estado ausente en el propio Comte, quien al fin de cuentas elaboró su doctrina en la atmósfera espiritual del romanticismo; pero el auge de las ciencias naturales fue ahogando en el positivismo, aunque nunca lo haya abolido completamente, el sentido histórico característico de su fundador. Cuando esas tendencias, a su vez, fueron desplazadas por el complejo movimiento filosófico contemporáneo, el historicismo ha reaparecido, crecido en significación, entre los aflujos muy diversos que han integrado dicho movimiento. Se trata, si se quiere, de la misma corriente historicista del período romántico, que, remansada bajo el positivismo, se expandió

(4) Véase: R. Orgaz, *Alberdi y el Historicismo*; C. Alberini, "La Metafísica de Alberdi" (en *Archivos de la Universidad de Buenos Aires*, 1934, pp. 233 y ss.).

a su caída. Situada en el tránsito, la figura de Dilthey anuda, a través de una exploración empírica de la historicidad del espíritu, los mejores aportes románticos con el ya vasto acervo de la contemporánea filosofía de la cultura. En el seno de ésta, bajo el acicate de las grandes conmociones actuales, el historicismo encuentra su verdadero sentido y despliega generosamente sus posibilidades. Se hace así, más que una escuela o una doctrina determinada, un carácter del tiempo; si cuando el romanticismo fue una nota del espíritu de la época, ahora llega a identificarse íntimamente con el de la nuestra.

Con este renacimiento del historicismo en la filosofía europea coincide la actual puesta de la filosofía americana en la búsqueda de sí misma. Es que esta búsqueda es, en cierto modo, una expresión de aquel renacimiento. El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y de lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aun en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero cuando éste, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradojalmente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino. Se vuelve entonces autoconciencia, su reflexión se hace autorreflexión. La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica. Tal ocurrió hace un siglo y tal ocurre hoy allí donde ocurre. La común filiación del ensayo de Alberdi y las actuales tentativas, con la tendencia historicista europea de entonces y de ahora, es ciertamente algo más que pura coincidencia. Y nada mejor que reparar en ello, por lo demás, para darle a la autenticidad que se persigue el sentido justo que debe tener frente a la unidad y universalidad del espíritu.

III

La relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América. El historicismo confirió siempre especial interés a la historia de la filosofía. Si se parte de la historicidad del espíritu, la filosofía, capítulo eminente de la actividad espiritual, debe ser esclarecida en su proceso histórico. Así fue para el romanticismo con la obra representativa de Hegel, creador de la moderna historiografía filosófica. Así ha sido para el historicismo de nuestros días, a partir de Dilthey, impulsor directo o indirecto de un vasto movimiento en la materia. Es, pues, natural que el historicismo americano, puesto frente al tema de la trayectoria y el sentido de la cultura en el continente, se aplicara en especial a reconstruir su evolución filosófica. Desde la generación de Alberdi pudo no ser advertido por falta de perspectiva temporal. Cosa muy distinta acontece con las generaciones actuales, en condiciones de abarcar un conjunto apreciable de tradiciones americanas en el campo de la filosofía.

El interés creciente cada día por tal indagación constituye, quizás, la nota dominante de la más reciente actualidad filosófica de América. Suele, empero, no ser bien comprendido. En ciertos medios se ha heredado de la generación positivista anterior, que tuvo que reaccionar en nuestros países contra el historicismo adocenado de la escuela de Cousin, una desconfianza no disimulada hacia la historia de la filosofía. Tanto más si se trata de la filosofía americana; la desconfianza en este caso se convierte fácilmente en desdén. Se piensa en lo escaso o nulo del aporte creador a la filosofía universal, del pensamiento americano del pasado, para considerarlo, en general, como un coro de balbuceos o de ecos, dignos, a lo sumo, de la curiosidad anecdótica. Se refleja ahí, sin duda, una especial concepción de la verdad filosófica: independiente de la realidad histórica y producto académico y definitivo de los altos hornos de la cultura. Pero acaso se refleja también una radical incomprensión de lo propio, por virtud del colonialismo intelectual tan característico todavía, entre nosotros, de ciertos espíritus.

Pudiera ofrecerse como cohonestador de esa disposición mental, entre los más frescos y encumbrados criterios sobre la historia de la filosofía, el de Nicolai Hartmann. Ha reprochado éste a la historia clásica el haberse preocupado de los pensamientos, las opiniones doctrinales, las concepciones, los sistemas de los filósofos, en lugar de cuáles fueron sus verdaderas "intelecciones"; en otros términos, del significado que para ellos mismos tuvieron sus propias construcciones, y aun fantasías y ensueños, en lugar de sus pensamientos en cuanto expresión objetiva de la realidad, como conquistas universales y absolutas del conocimiento (5). El criterio clásico no justificaría la historia de la filosofía americana; menguado interés propiamente filosófico puede tener por sí misma la reconstrucción, más o menos sistemática, de la filosofía profesada en nuestro pasado, cuando ella ha sido repetición, a menudo mala, de doctrinas europeas. Pero menos todavía la justificaría el criterio de Hartmann; resulta desprovisto de sentido buscar en la historia de esa filosofía auténticas intelecciones, hallazgos originales e irrevocables para el conocimiento universal. El pasado filosófico de América es así condenado de antemano.

Pero el actual movimiento de historia de la filosofía en nuestro continente — al margen del problema, o los problemas, sobre la verdad filosófica en el seno de la filosofía universal, que un punto de vista como el de Hartmann plantea — tiene, o debe tener, otro sentido. Con mayor o menor conciencia de ello, reproduce entre nosotros un tipo distinto de investigación aportado por la historiografía filosófica contemporánea. El que, partiendo de la historicidad del espíritu, se dirige a esclarecer la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras histórico-temporales que lo encuadran. Es decir, la corriente historicista por esencia. Concebida la vida anímica de la sociedad como una estructura, la filosofía se presenta en cada caso referida a la realidad histórica en que se inserta. La historia de las ideas filosóficas, entonces, no puede independizarse de la historia general. Cada época tiene un espíritu propio del que participan todos los elementos culturales que la determinan. Existe para las ideas filosóficas una significación

(5) N. Hartmann, *El Pensamiento Filosófico y su Historia* (Trad. de Aníbal del Campo, Montevideo, 1944).

histórica que no puede alcanzarse sin la comprensión de las circunstancias concretas que — en su gestación o en su adopción — la han rodeado, y, a su vez, toda idea filosófica — original o no — representa una vivencia del espíritu, una experiencia humana, que tiene, en cuanto tal, un valor específico e intransferible dentro del proceso de la cultura (6).

Desde ese ángulo, la historia de la filosofía en América cobra para nosotros, los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales, y menos como fuente de eventuales conquistas de validez intemporal, lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en las ideas y en las circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento. No importa que como fórmulas conceptuales esas ideas resulten ser copia, no todas las veces fiel, de ideas ajenas. Quedarán siempre nuestras las circunstancias en que su adopción fue hecha en cada caso; por tales circunstancias es, precisamente, que dichas ideas descienden de su abstracción para penetrarse de vida y de sentido en la experiencia histórica. La recapitulación, así, de nuestro pasado espiritual, se convierte en un elemento decisivo de nuestro destino como cultura. La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente. Para América no pierde de ningún modo esa significación la historia de la filosofía universal. Pero se le suma la de la suya propia, que la tiene igualmente, aunque de manera especialísima. La inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva de los contenidos de la inteligencia europea. Averiguar cómo ha pensado históricamente esos contenidos, cómo los ha escogido o se le han impuesto, cómo se los ha incorporado, cómo los ha aprovechado o desperdiciado, cómo los ha sustituido unos por otros, será entonces averiguar a través de qué mecanismos la inteligencia americana, como entidad social, se ha constituido, y de ese modo tomar conciencia de su comportamiento presente así como de las condiciones y posibilidades de su autonomía futura.

(6) Véase: G. Dilthey, *La Esencia de la Filosofía*; J. Ortega y Gasset, *Ideas para una Historia de la Filosofía* (prólogo a la trad. esp. de la *Historia de la Filosofía* de E. Brehier); J. Gaos, *Antología Filosófica* (Introducción); L. Zea, *El Positivismo en México* (Introducción).

Los actuales trabajos de historia de la filosofía en el continente están, por eso, al servicio de una actitud filosófica antes que de una actitud meramente histórica. Vinculados, se quiera o no, al historicismo, postulan para el pensamiento americano la premiosa necesidad del sentido histórico, proyectado desde el campo de las ideas filosóficas y la sociología de la cultura, a la historia general de nuestros pueblos. Hay en la filosofía americana una sucesión de etapas relativamente orgánicas desde la escolástica colonial al positivismo del siglo pasado. El ciclo filosófico posterior al positivista suele ser llamado, en un sentido muy amplio, el idealismo. Acaso asistamos ahora en el curso de esa evolución a la configuración de una nueva etapa: la etapa historicista.

(1946)

FILOSOFIA AMERICANA Y FILOSOFIA DE LO AMERICANO

No parece difícil llegar a ciertos acuerdos esenciales sobre la cuestión de la *filosofía de lo americano*, tan debatida en relación con la cuestión de la *filosofía americana*.

Se ha producido aquí el encuentro de dos direcciones, ninguna de ambas formulada en términos puros o radicales. La primera tiende a identificar la filosofía americana con la filosofía de lo americano, o, como se ha dicho también, de las circunstancias americanas: reflexión en torno a las realidades y problemas de América; la segunda, juzgando tal tema reñido con la universalidad de los objetos filosóficos, tiende aún a negar sentido a la misma expresión filosofía americana. Tendencias límites, graduadas por múltiples concesiones o reservas.

(El mismo conflicto de tendencias se presenta en el plano más restringido de los países americanos considerados en sí mismos, de lo que es ejemplo típico la polémica a propósito de la "filosofía de lo mexicano"; o en el más amplio de la comunidad hispánica euroamericana, tomada como unidad cultural.)

La filosofía de lo americano es, por lo pronto, legítima; pero siempre que no se la entienda como equivalente de filosofía americana. Por un lado es menos, y hasta bastante menos, que ésta; por otro, la desborda, sobrepasa sus límites.

Tiene su sitio propio en el seno de dos ramas de la filosofía sistemática universal: la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura. Estas dos ramas de la filosofía poseen, como todas las otras —empezando por las tres clásicas que subsisten de la sistematización aristotélica: metafísica, lógica y moral— una parte general y una parte especial, o aplicada. En su caso, en el caso

de la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura, la parte general está constituida por la reflexión sobre los objetos historia y cultura en lo que tienen de genéricos o universales; la especial, por la reflexión sobre procesos históricos determinados o entidades culturales concretas, de mayor o menor radiación o ámbito. De la general, claro está, recibe sus fundamentos la especial. A las respectivas partes especiales de la filosofía de la historia y de la filosofía de la cultura pertenece la filosofía de lo americano. Su sitio sistemático en los cuadros de la filosofía universal no es diferente del de la filosofía histórica o cultural de "lo europeo", "lo occidental", "lo oriental", "lo helénico" o "lo romano".

La filosofía de lo americano se resuelve en *filosofía de la historia americana* (capítulo de la filosofía de la historia en su parte especial) y en *filosofía de la cultura americana* (capítulo de la filosofía de la cultura en su parte especial). Si se insiste en la autonomía de la reflexión sobre el sujeto de la historia y de la cultura — el hombre — a través de la llamada antropología filosófica, no hay inconveniente en extender también a esta rama la filosofía de lo americano, en las mismas condiciones sistemáticas. La antropología filosófica tiene igualmente su parte general, sobre el hombre en cuanto tal, y su parte especial, sobre determinados tipos históricos de hombre. La filosofía de lo americano tendría entonces un tercer sector: el de la *antropología filosófica del americano* (capítulo de la antropología filosófica en su parte especial).

En definitiva, la filosofía de lo americano es la filosofía del hombre, la historia y la cultura de América. La estrecha correlación de esos tres entes — hombre, historia, cultura — tan inseparables en la especulación filosófica, explica la unidad con que de hecho se ha presentado la filosofía de lo americano, en corte transversal de aquellos tres dominios. Tal unidad encuentra su expresión en la noción de "circunstancias", aplicada inicialmente por Ortega a España. Su filosofía de las circunstancias españolas, en gran parte inspiradora de la filosofía de las circunstancias americanas, no era otra cosa que filosofía de "lo español", como filosofía del hombre, la historia y la cultura de España. Si entraba además el marco físico, como ha entrado también en la filosofía de lo americano, era, no en cuanto pura naturaleza, sino en cuanto aquellos tres mencionados entes

no escapan al condicionamiento telúrico de la geografía, el territorio, el paisaje.

Se mueve, pues, la filosofía de lo americano en ciertos sectores o apartados especiales de ramas también especiales de la filosofía. No por eso deja de participar de la universalidad que es siempre propia de ésta en la medida en que la especulación, por particularizada que sea en su objeto, aparezca incorporada o referida a conceptuaciones teóricas generales. Por este camino se llega legítimamente hasta lo metafísico u ontológico. Pero sólo en el sentido en que todas las ramas filosóficas hunden en definitiva sus raíces en la problemática del ser que es propia de la filosofía primera.

La filosofía americana, por su parte, no es tal porque sea filosofía de lo americano. La americanidad de la filosofía americana resulta de lo americano, no de su *objeto*, o sea sobre lo que se filosofa, sino de su *sujeto*, o sea quien filosofa. En esto su caso no difiere del de todas aquellas otras filosofías con denominación gentilicia, como griega, romana, francesa, inglesa, alemana, oriental, occidental, europea. No es americana porque sea reflexión *sobre* las circunstancias americanas, sino *desde* ellas, sobre la universalidad de los objetos filosóficos. Lo americano figura entre estos objetos; pero, aunque sea para ella asunto privilegiado, figura en las mismas condiciones sistemáticas que, por ejemplo, lo europeo: como capítulo especial de partes especiales de ramas filosóficas a su vez especiales.

Algunos ejemplos: *Filosofía del entendimiento*, de Bello, o *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, de Vaz Ferreira, o *Teoría del hombre*, de Romero, son obras que pertenecen a la filosofía americana sin ser filosofía de lo americano. *América en la historia*, de Zea, o *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Ramos, o *Análisis del ser del mexicano*, de Uranga, son obras que pertenecen a la filosofía americana, siendo además filosofía de lo americano. Lo son en el triple campo de la filosofía de la historia, de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica, pero en sus partes especiales o aplicadas, desde que la historia, la cultura y el hombre de que se trata se hallan particularmente concretados. Esos mismos pensadores, por lo demás, tienen otros libros y trabajos que, perteneciendo también, desde luego, a la filosofía americana, no son, por su asunto, filosofía de lo americano.

Resulta de lo dicho que la filosofía de lo americano no es privativa de la filosofía americana, como la filosofía de lo europeo no es privativa de la filosofía europea. Y podría decirse lo mismo con referencia a otras entidades culturales más o menos convencionales, como "Oriente", "Occidente", "Islam", "mundo sajón", "mundo hispánico", etc. La obra de Ortega *Meditación de Europa* es filosofía europea y a la vez de lo europeo; pero *Meditaciones sudamericanas,* de Keyserling, es filosofía de lo americano siendo también europea. Los ejemplos podrían multiplicarse. El de Ortega, como ejemplo, es bien completo: todo su pensamiento se inscribe en la filosofía europea; pero hizo ocasionalmente filosofía de lo occidental, de lo europeo, de lo español, y también de lo americano, sin perjuicio de su obra en otros dominios, como los de la ontología, la gnoseología, la ética o la estética.

Se comprende entonces cómo la filosofía de lo americano no se encierra en los límites de la filosofía americana; lo americano puede ser tema de la filosofía europea (u otra) del mismo modo que lo europeo puede ser, como lo ha sido tantas veces, tema de la filosofía americana (u otra).

Pero si, por un lado, lo americano, como objeto filosófico, rebasa los límites de la filosofía americana, por otro, está lejos de cubrir la totalidad del área de ésta. Aquí estaba el error teórico, aunque no pragmático, en sus circunstancias, de Alberdi, primer postulador, en el Montevideo de 1840, de la filosofía americana. La circunscribía al esclarecimiento y solución de los problemas americanos, en la existencia política, social y cultural de nuestros países. En suma, sólo filosofía de la cultura; y ésta, no en lo que tiene de genérico, sino espacial y temporalmente particularizada; y todavía, en su caso, dominada antes por preocupaciones de axiología práctica, en la fijación de una tabla de valores nacionales, que por el interés de una indagación teorética de nuestra realidad. Dicho sea sin mengua de la excepcional significación histórica y americanista de su ensayo, comprensión hecha de las condiciones y exigencias del momento que vivía.

Cuanto precede reclama algunas puntualizaciones finales.

Si lo americano puede ser abordado desde la filosofía americana, como desde, por ejemplo, la filosofía eu-

ropea, esos diversos enfoques, además de igualmente legítimos, son complementarios. La visión filosófica de lo americano desde las circunstancias americanas se enriquece al recibir el aporte de la llevada a cabo desde otras circunstancias; y la visión de lo americano por un pensador de Europa es una visión desde circunstancias culturales europeas, aunque ese pensador la apoye en un contacto físico y humano directo con América.

La filosofía de lo americano que más esencialmente nos importa es, sin embargo, la que se cumple desde las circunstancias americanas, o sea en el seno de la misma filosofía americana. Es la que más esencialmente nos importa, no porque la que se haga desde otras circunstancias no pueda ser, como interpretación, más certera o más profunda, sino porque ella será la más genuina o auténtica, en cuanto expresión o versión — en definitiva, realización — de nuestro propio ser. Desde las circunstancias americanas no quiere decir, por otra parte, estricta oriundez cisatlántica del sujeto individual que filosofa; basta la incorporación y arraigo de éste en el medio cultural de nuestro continente para que participe de nuestras circunstancias y pertenezca, por lo tanto, a la filosofía americana; dándose todavía el caso de los filósofos de la emigración española republicana, en quienes ese arraigo e incorporación se ha cumplido sin desvincularse de la filosofía española, al vivir y pensar como unidad indivisible, la gran comunidad hispánica de uno y otro lado del Atlántico.

Esa es la filosofía de lo americano que más esencialmente nos importa. Y lo que nos importa es mucho. No por arbitrariedad intelectual la filosofía de lo americano ha florecido y cundido tanto en los últimos lustros. Si la filosofía americana, y en general la hispánica, se aplica con tanta frecuencia a meditar y teorizar sobre sí misma y sobre la cultura que le es propia, es por lo conflictual y crítico de su marginalidad en el campo de la cultura occidental. Las demandas de autognosis se vuelven aquí mayores que en el caso de filosofías nacionales de plenitud histórica, para las cuales, con todo, un momento llega en que fenómenos de crisis aparecen también, obligándolas a volverse sobre sí mismas. Para la cultura americana, tales fenómenos de crisis se han agudizado en nuestra época, de donde la justificada intensificación de la especulación americanista.

Evitada la sinonimia entre filosofía de lo americano

y filosofía americana, y puestos entre paréntesis los desajustes e incertidumbres sobre la relación sistemática entre ambas nociones, queda siempre en pie el hecho de que la contemporánea filosofía de lo americano, de la que el debate sobre la propia filosofía americana es ya parte, está llamada a afirmar la personalidad presente y futura de ésta. Está llamada a afirmarla, aun —y sobre todo— en aquellos dilatados sectores que no son, ellos mismos, filosofía de lo americano (1).

(1963)

(1) Es ya clásica la intervención de primera fila que en la especulación americanista, con uno u otro criterio, han tenido pensadores como Korn, Gaos, Romero, Ramos, Zea. Muchos otros nombres habría que añadir. De la bibliografía más reciente, nos limitamos a mencionar dos obras especialmente significativas por sus autores y por su contenido: *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser* (1958), del mexicano Francisco Larroyo, y *El problema de la filosofía hispánica* (1961), del hispano-mexicano Eduardo Nicol. Ricas de doctrina, desbordan ambas de virtualidades polémicas; en la segunda, lo americano, o hispanoamericano, se halla subsumido en el género de lo hispánico.

SENTIDO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN AMERICA

Los primeros trabajos de historia de la filosofía en América son anteriores a nuestro siglo. Aparecieron tempranamente allí donde se contaba con tradiciones apreciables, o donde el volumen alcanzado por ciertos movimientos impuso a los propios actores su reconstrucción. A principios del 900 se registran nuevas tentativas, algunas de verdadera importancia. Pero es en nuestra época, coincidiendo sugestivamente con la crisis de la segunda guerra mundial, cuando se generalizan y cobran cuerpo hasta configurar un verdadero movimiento continental.

No se puede decir que en todas partes esos trabajos sean encarados sobre las mismas bases doctrinarias: con el mismo criterio histórico o respondiendo a los mismos supuestos filosóficos. Es posible, sin embargo, establecer que en conjunto — de donde su unidad fundamental — se hallan condicionados por el general espíritu historicista, en el sentido más amplio del término, de la filosofía de nuestro tiempo, y que, también en conjunto, representan un deliberado esfuerzo, sin duda indirecto, por fundar la autenticidad de la filosofía americana. Pero desde la colonia hasta nuestro siglo, con problemáticas excepciones, la filosofía se ha desarrollado en América como reflejo de la de Europa. En términos generales, es sólo por intermedio de las últimas generaciones que ella se ha orientado, verosímilmente, hacia la creación original. En tales condiciones, todo trabajo de historia de la filosofía en América empieza por plantear el problema del sentido de tal historia. ¿Puede ésta, en las circunstancias actuales, aspirar a constituir un capítulo de la historia universal de la filosofía?

El ensayo de una respuesta circunstanciada llevaría

a pormenorizar el concepto de historia de la filosofía y aun el concepto mismo de filosofía. Llevaría, acaso, del problema de la historia de la filosofía en América al problema de la filosofía americana, tan ligados ambos, hoy, en las preocupaciones intelectuales de ciertos círculos. No nos internaremos aquí en el debate teórico de tales cuestiones, aunque vayan involucradas en el establecimiento de ciertos hechos fundamentales a los que hemos de atenernos.

Un primer hecho, básico, es el de que ha existido en América, desde la colonia a la fecha, un pensamiento filosófico de curso continuo y coherente. Las generaciones intelectuales que en ella se han sucedido, ejerciendo naturales funciones directivas en los dominios de la política y la cultura, han actuado todas inspiradas o modeladas por una concepción filosófica general, más o menos expresa, más o menos lúcida. No podía haber sido de otro modo. Es inherente a la inteligencia históricamente constituida, la visión filosófica del mundo y de la existencia humana. Por precaria que esa visión filosófica haya sido en nuestros países, no pudo dejar de hacerse sentir activamente, desde las vicisitudes de la conciencia religiosa y el sentimiento moral, hasta los problemas más inmediatos, políticos y educacionales ante todo, planteados por la realidad americana.

Un segundo hecho es el de que dicho pensamiento filosófico posee, en determinado sentido, originalidad. Hemos recordado el carácter que en general inviste de reflejo de la filosofía europea; la originalidad no ha podido ser, pues, de las doctrinas mismas, de las ideas o filosofemas, en su formulación teórica o abstracta. Pero ha sido, en cambio, de la vivencia concreta de esas mismas doctrinas, ideas o filosofemas, en relación con intransferibles circunstancias históricas del espíritu en el espacio y en el tiempo. Ha habido en ello una experiencia radical u original, protagonizada, si no por creadores del pensamiento, o pensadores en el sentido cabal del vocablo, por conciencias humanas puestas frente a demandas filosóficas perentorias, en las que a la invocación universal se sumaba el requerimiento propio. Fueron ajenos los instrumentos conceptuales empleados; pero fueron nuestros — no importa la humildad o la indigencia eventuales del empeño — el trance y la respuesta. *Logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos.

Un tercer hecho, derivado de los anteriores, lo constituye el carácter rector que, aun en América, asume el curso de las ideas filosóficas. Sin desconocer, ni menos subestimar, las fuentes extraintelectuales de la cultura, en cuanto ha sido ésta determinada en el continente por la inteligencia, aparece regida por el pensamiento filosófico. Las formas políticas, pedagógicas, literarias, artísticas, religiosas, que se han ido sucediendo, se hallan referidas en cada caso a una conciencia filosófica epocal que las traba o las unifica. No queremos decir con esto que lo filosófico goce de autonomía frente a dichas formas, ni aun respecto a las circunstancias reales subyacentes; queremos decir que en lo filosófico se expresa la unidad espiritual del proceso de la cultura americana. De donde resulta ser, no ya incompleto, sino carente de un adecuado criterio de interpretación, todo estudio del mismo — en conjunto o en un país aislado — hecho con prescindencia de semejante hilo orientador.

Un cuarto hecho significativo es el de la concordancia de los distintos procesos filosóficos nacionales, que permite afirmar la existencia de un proceso único. No es posible dejar de reconocer notorias — y ricamente sugestivas — diversidades de país a país. Pero por encima de ellas se revela una unidad fundamental. Esta unidad proviene no tanto del intercambio de ideas y de influjos recíprocos, que en nuestros días recién empieza a hacerse sentir, como del común condicionamiento europeo de aquellos procesos nacionales. Las grandes etapas por las que éstos pasan, son así las mismas de la cultura occidental, a partir de la escolástica hispana del coloniaje: el racionalismo renacentista, la enciclopedia, la ideología, la filosofía social del romanticismo, el espiritualismo ecléctico, el positivismo, el idealismo del 900... Curso en el cual la escolástica y el positivismo actúan a modo de articulaciones fundamentales. La concordancia se ha vuelto, en nuestros días, primero consciente y después estimulada y orientada por el desarrollo de una comunidad reflexiva de esfuerzos y de preocupaciones.

De los hechos establecidos surge, al par que la legitimidad, el sentido de la historia de la filosofía en América. No se trata en esta historia de descubrir o revelar personalidades, escuelas, ideas o sistemas que representen en términos absolutos un aporte creador a la filosofía universal. Se trata de reconstruir la trayectoria de la conciencia filosófica americana en su intimidad propia

y en su originalidad histórica. Una actitud intelectual de humildad y de comprensión es indispensable para ello, puesto que a través de los moldes que el pensamiento europeo ofrece, hay que reunir e interpretar episodios menudos a veces hasta la insignificancia aparente o balbuceos apenas de la inteligencia. Pero eso fuimos y sobre tales raíces hemos crecido. Ignorarlas, o lo que sería peor, desdeñarlas, es más que negarnos a nosotros mismos, condenarnos a carecer de esa memoria del yo con que las colectividades, como las individualidades, integran, en definitiva, la personalidad.

Una historia de la filosofía así entendida puede considerarse un capítulo de la historia de la cultura o un apartado de la sociología del conocimiento. Sobraría para su justificación. Pero más allá del interés histórico y del interés sociológico presenta un interés estrictamente filosófico: el de contribuir a esclarecer las condiciones y las posibilidades de la filosofía, no ya en América, sino de América. Y aun tal historia se reviste de interés específico para la propia filosofía universal, no sólo porque ocasionalmente permite desde el nuevo ángulo de visión apreciar mejor el significado de ciertos aspectos del pensamiento europeo que se habían oscurecido, como lo ha observado Gaos, sino también porque el hecho filosófico americano ofrece a ese mismo pensamiento una oportunidad de registro y confrontación de las virtualidades que le son inherentes.

(1950)

SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA DE LAS IDEAS

El primer problema que enfrenta el investigador de historia de las ideas es el del significado y alcance del concepto mismo de *historia de las ideas.* Existe al respecto una verdadera imprecisión, cuyo advenimiento ha sido inevitable. En gran parte obedece al hecho de que en este campo se produce el encuentro de estudiosos que vienen, fundamentalmente, por un lado de la filosofía y por otro de la historia. Con el añadido de que tal cosa ocurre en circunstancias en que tanto la noción de filosofía como la de historia, se hallan sometidas a una profunda revisión teórica. Los nuevos criterios de historia de la filosofía, el desarrollo de la llamada historia de la cultura, y aun de la sociología del conocimiento, determinan una zona de entrecruzamientos sistemáticos e historiográficos, en medio de la cual ha venido a quedar radicada, con diversidad de perspectivas, la historia de las ideas.

Ateniéndonos al pensamiento de lengua española, encontramos en tres autores altamente representativos —Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero— el manejo de la expresión "historia de las ideas" con distinto sentido en cada uno de ellos. Para Ortega, en un primer plano, *historia de las ideas* es historia de las ideas puras o abstractas, lo que establece para negar de inmediato su legitimidad. Para Gaos, *historia de las ideas* es historia de las ideas concretas de todas clases y de todas las clases de hombres. Para Romero, *historia de las ideas* es la que registra los pensamientos en cuanto ideología del proceso histórico, como fermentos u orientaciones de la existencia política y social. El concepto de Romero resulta intermedio entre el restrictivo de Ortega y el amplio de Gaos.

El desacuerdo que de inmediato se observa entre los tres, obedece, en parte, a razones de fondo, pero en otra parte al alcance terminológico que cada uno confiere a la expresión "historia de las ideas". Las conclusiones pueden llegar a identificarse parcialmente, a conciliarse más o menos; las palabras, sin embargo, se interponen creando discrepancias aparentes o impidiendo medir las discrepancias reales.

En su ensayo "Ideas para una Historia de la Filosofía", que sirvió de prólogo a la versión española de la *Historia de la Filosofía*, de Bréhier, declaró Ortega con rotundidad: "No hay propiamente *historia de las ideas.*" Titulaba así uno de los capítulos de su trabajo (1). Quería decir, por lo que explicitaba a continuación, que no hay, ni puede haber, historia de las ideas puras o abstractas. Pero quería decir más. Quería decir que no hay, ni puede haber, ideas mismas, en tal carácter de puras o abstractas. "Ninguna idea — escribe — es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la textura o complexo de ideas a que pertenece, no son sólo ideas, esto es, no son puro "sentido" abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de ésta."

La consecuencia que saca de ello es que "una *historia de las ideas* — filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas —, según suele entenderse este título, es imposible. Esas "ideas", repito, que son sólo abstractos de ideas, no tienen historia". Pero consecuencia de ello es también, aunque Ortega no la extraiga en forma expresa, que una "historia de las ideas" entendida de otra manera, es decir, como historia de las que él llama "efectivas ideas", en cuanto pensamientos concretos no separados de su situación o circunstancia, no sólo es posible, sino que es la única teóricamente válida.

No niega entonces, como pareciera a primera vista, la historia de las ideas, sin más. Lo que niega es la historia de las que considera pseudoideas: las ideas como

(1) Lug. cit., pp. 29 y ss.

esquemas abstractos de pensamiento. Afirma tácitamente, por el contrario y como reacción, la posibilidad y la necesidad de una historia de las, a su juicio, verdaderas ideas: las ideas como funciones vitales de la conciencia humana. No debió, por lo tanto, para estar de acuerdo con su propio pensamiento, titular al capítulo "No hay propiamente *historia de las ideas*", sino, por ejemplo, "No hay propiamente *historia de las ideas* abstractas", o "Sólo hay *historia de las ideas* no abstraídas de sus circunstancias concretas". Esto vale para las ideas filosóficas como para cualquier otra clase de ideas.

Gaos se manifiesta de conformidad con la crítica orteguiana de la historia de las ideas puras o abstractas. Pero en lugar de condenar la expresión "historia de las ideas", la reivindica para denominar el estudio historicista que precisamente reclamaba Ortega, subsumiendo en ella a la historia de la filosofía y a la historia del pensamiento. Estas dos son, en su concepción, aspectos parciales de la historia de las ideas. La historia de las ideas las desborda a ambas, hasta abarcar la universalidad de las ideas en la universalidad de sus circunstancias.

"Parece conveniente distinguir — dice — no sólo entre historia de la filosofía y del pensamiento, sino también de las ideas. De la filosofía: la de las ideas filosóficas *stricto sensu*. Del pensamiento: la de las ideas profesadas como convicciones propias, sean simplemente tratadas o, más simplemente aún, mentadas por los pensadores... De las ideas: la de las ideas de todas clases y de todas las clases de hombres de un grupo mayor o menor hasta la Humanidad en toda su amplitud histórica... La historia de la filosofía y la historia del pensamiento resultan partes de la historia de las ideas" (2).

En Ortega, la expresión estricta *historia de las ideas* es rechazada. En Gaos, la misma expresión no sólo no es rechazada, sino que se convierte en dominante, rigiendo a otras que vienen a plegársele. Más allá, empero, del antagonismo terminológico, hay una coincidencia doctrinaria esencial — derivada del común historicismo — entre Ortega y Gaos. Distinta, en cambio, es la interpretación de Romero. Retiene la expresión, como Gaos, pero con un alcance más limitado. En lugar de concebirla con aquella amplitud que llegaba a incluir en su seno a la

(2) José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, I, p. 17.

historia de la filosofía, es un género distinto de éste y en cierto modo subordinado a él. Historia de la filosofía es la historia del pensamiento filosófico considerado en sus puras implicaciones de doctrina, en tanto que la historia de las ideas es la historia de los pensamientos en sus inmediatas implicaciones de historia general. Escribe Romero (3):

"La historia de las ideas — o una sección o un estilo de la historia de las ideas — registra los pensamientos en su generalidad y en su concatenación con la común vida histórica; dicho de otro modo, la faz ideológica del transcurrir histórico total. La diferencia con la historia de la filosofía surge al punto. La historia de la filosofía atiende a la significación estrictamente filosófica de las ideas, a su conexión propia, a su adecuación a los fines específicos del filosofar; no se desentiende del todo de las correlaciones del pensamiento con la vida en torno, pero sólo repara en ellas para la aclaración de especiales situaciones y en manera subalterna y accesoria. Asuntos de máxima importancia filosófica y que ocupan mucho espacio en la correspondiente historia, suelen revestir significación escasa o nula para la historia de las ideas, y, a su vez, ciertos complejos ideológicos que, desde el punto de vista filosófico, no son muy considerables, aparecen importantísimos en el marco de la historia de las ideas, por su eficacia en el común proceso histórico."

Conforme a ese criterio, hace a continuación la siguiente referencia a nuestro continente: "La distinción que acabo de consignar me parece digna de tenerse en cuenta, porque si bien en Iberoamérica no ha sido hasta ahora abundante la producción filosófica original — y es muy explicable que así sea —, y por lo mismo no hay mucha sustancia para la historia de la filosofía propiamente dicha, en cambio las ideas han tenido en su marcha histórica una repercusión acaso proporcionalmente mayor que en otras partes, por motivos que expondré a continuación, y en consecuencia las investigaciones de la historia de las ideas asumen una particular significación para comprender acertadamente su evolución histórica." Es también conforme a ese criterio que inicia con estas palabras un ensayo sobre Descartes: "Descartes no es

(3) "Las corrientes filosóficas en el siglo XX", en la revista *Cuadernos*, N.º 19, 1956, p. 11.

sólo una de las más ilustres personalidades de toda la historia de la filosofía, es también uno de los mayores acontecimientos en la historia de las ideas" (4).

Lo que Romero llama historia de la filosofía, distinguida de la historia de las ideas, es prácticamente lo que Ortega llamaba — para impugnarla — historia de las ideas. Y a la inversa. Lo que debía ser para Ortega la historia de la filosofía, equivale prácticamente a lo que Romero llama historia de las ideas.

En vista de tales discrepancias, que en parte son de palabra y en parte de concepto, parece oportuno buscar el acuerdo por quienes encaran el desarrollo de una empresa común en el campo de la historia de las ideas en América. Una coincidencia estricta en el concepto teórico de esta historia no es, desde luego, indispensable para que aquella empresa común sea posible. Pero es necesario, sí, por lo menos, tomar conciencia de la dificultad para que no sea fuente de malentendidos y reparar en cada caso en el significado o acepción con que el término es empleado. Si el acuerdo se puede establecer en torno a algunos criterios básicos, tanto mejor.

Hay un primer equívoco que ronda en las concepciones que se ha visto, y que sería provechoso disipar. Es la eventual creencia de que, con un alcance u otro, es posible una "historia de las ideas" como disciplina dirigida a historiar en un enfoque indiscriminado las ideas en general. La verdad, por el contrario, es que la historia de las ideas sólo tiene sentido como historia particularizada de tal o cual tipo de ideas: filosóficas, religiosas, científicas, estéticas, pedagógicas, políticas, jurídicas, económicas, sociales. Cualquier investigación de historia de las ideas, en un lugar y en un período determinados, debe empezar por deslindar, expresa o tácitamente, el sector — o los sectores, porque nada impide que a designio se tome más de uno — a que ha de contraerse. Tal precaución metodológica es indispensable. De otro modo se corre el riesgo de nublar la comprensión histórica de procesos tan sutiles, y a veces tan sorprendentes, como son los de las ideas. La expresión genérica "historia de las ideas", debe entonces quedar para designar el conjunto de los estudios históricos en los distin-

(4) Francisco Romero, *Estudios de Historia de las Ideas*, p. 37.

tos dominios particulares de las ideas, y no como rótulo que denomine a indagaciones globales de las mismas.

Lo que acaba de decirse es sin perjuicio de dos importantes reservas. La primera es la muy obvia de que el deslinde entre los diversos sectores de ideas es siempre convencional, por el doble motivo de que los fenómenos a que corresponden se interpenetran en la realidad histórica, y de que, en el ámbito de la cultura, los patrones ideológicos o doctrinarios tienden a imponerse en un momento dado con carácter general. Pero nada de eso excluye la exigencia metodológica de precisar el hilo o los hilos de la trama cuya determinación se persigue. La segunda reserva es la de que, entre los distintos sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos. De ahí que las ideas de este sector suelan aparecer como las "ideas" propiamente dichas, y su historia, también como la única o verdadera "historia de las ideas". Es el sector de las ideas filosóficas. Hay necesidad también aquí de disipar lo que puede ser otro gran equívoco.

La historia de las ideas filosóficas es, desde luego, historia de las ideas. No es, sin embargo, *la* historia de las ideas, desde que a ésta la integra además la historia de otras clases de ideas. Es sólo una parte de ella. Pero esa parte, como quiera que sea encarada, no es ni más ni menos que la historia de la filosofía. No encontramos fundada la distinción entre historia de la filosofía e historia de las ideas, por la naturaleza de los estudios de una y otra. La distinción sólo cabe en cuanto que la historia de la filosofía, como historia que es de las ideas filosóficas, no es más que una parte de la historia general de las ideas. Distinción, pues, por el orden de la extensión y no por el de la comprensión de uno y otro término.

Es de preguntarse entonces a qué queda reducida la otra distinción, anteriormente aludida, entre historia de las ideas filosóficas puras o abstractas y de las ideas filosóficas relacionadas con sus concretas circunstancias históricas. Consideramos que se trata de dos tipos igualmente válidos, cada uno en su esfera, de historia de la filosofía o de historia de las ideas filosóficas. Dos tipos en cierto modo ideales, de difícil realización cada uno en toda su pureza, pero que responden a actitudes radi-

calmente diferentes en el registro de la materia filosófica en el campo de la historia. Tienden a satisfacer exigencias distintas de la propia filosofía, por lo que se necesitan y se complementan. Ambos se legitiman, pues, tanto en el proceso universal como en el proceso americano, a única condición de que se tenga conciencia en cada caso de cuál es la índole y finalidad del estudio que se emprende.

El propio Ortega, después de su requisitoria historicista contra la "historia de las ideas" o "historia de la filosofía" en su abstracto sentido clásico, no deja de reconocerle su utilidad y, por tanto, su razón de ser al decir. "Otra cosa es que, a sabiendas de la improcedencia, llamemos *historia de la filosofía* a una abreviatura de la efectiva, en que se presenta sólo un esquema de los sistemas, útil para el filósofo actual. En rigor, esto es lo que se ha solido llamar con aquel título durante los últimos cien años: un instrumento para el taller del filósofo" (5). Pudo y debió conceder Ortega que al tener tal utilidad ese estudio, no es improcedencia, como él dice, llamarlo "historia de la filosofía". Sería un tipo de ella.

Pero entonces que se conceda al mismo tiempo, desde el extremo opuesto, que no es tampoco improcedencia llamar historia de la filosofía a la historia de las ideas filosóficas en su viviente conexión con el resto de la realidad histórica. No sólo es esto historia de la filosofía, sino que es, después de todo, el aspecto más cabal y comprensivo de la misma. Rodolfo Mondolfo, con su autoridad en esta materia, lo subraya enérgicamente así: "No basta por sí sola la dialéctica interior del pensamiento filosófico para explicar su propio desarrollo ulterior; sino que hay que tener en cuenta además siempre la intervención de factores extraños al terreno de la pura especulación filosófica, factores ofrecidos por la vida, por las situaciones históricas sociales, por el desarrollo de las letras y las artes, por la historia de las instituciones, de las costumbres, de la economía, del derecho, de las ciencias, de las técnicas, de las religiones, etc." De donde "la necesidad de vincular siempre la historia particular de la filosofía con la historia general de la cultura" (6).

(5) Lug. cit., p. 34.
(6) "Historia de la filosofía e historia de la cultura", en la revista *Imago Mundi*, N.° 7, Bs. As., 1955, pp. 6 y 7.

Tanto como en el universal, se justifican en el proceso americano ambos tipos de historia de la filosofía o de historia de las ideas filosóficas. Es natural, no obstante, que sea el segundo el que aparezca aquí particularmente exigido. En primer lugar, por la precariedad todavía en nuestras tierras del desarrollo de la filosofía pura; en segundo lugar, por la poderosa acción histórica de las ideas, profusamente utilizadas como herramientas en la organización y reorganización de nuestras nacionalidades.

Aun así concebida, en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la cultura, la historia de las ideas filosóficas en nuestra América no debe confundirse con la "historia de las ideas", sin más. Pero debe admitirse que siendo la parte más universal o general de ella, le corresponde un fundamental papel de esclarecimiento y orientación en la indagación histórica de los otros tipos de ideas. De las ideas religiosas, científicas, estéticas y pedagógicas, en una línea; de las ideas políticas, jurídicas, económicas y sociales, en otra línea. De ahí que al organizar cátedras o cursos de historia de las ideas en América sea recomendable centrarlos en torno al proceso de las ideas filosóficas. Estudiadas éstas en sus conexiones de historia general, constituirán la vía mejor para ir al encuentro de las demás ideas.

A modo de conclusiones:

I. La expresión "historia de las ideas" debe usarse para designar el conjunto de los estudios históricos en los distintos dominios particulares de las ideas, y no como rótulo que denomine a indagaciones globales de las mismas.

II. El sector de las ideas filosóficas tiene un carácter de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos.

III. La historia de las ideas filosóficas no es *la* historia de las ideas, desde que a ésta la integra además la historia de otras clases de ideas. Es sólo una parte de ella.

IV. La historia de las ideas filosóficas no es ni más ni menos que la historia de la filosofía.

V. Hay dos tipos igualmente válidos, cada uno en su esfera, de historia de la filosofía o de historia de las ideas filosóficas: el de las ideas filosóficas puras o abstractas y el de las ideas filosóficas relacionadas con sus concretas circunstancias históricas.

VI. Ambos tipos se legitiman tanto en el proceso universal como en el proceso americano; pero en este último resulta particularmente exigido el tipo de historia de la filosofía o de las ideas filosóficas que indaga a éstas en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la cultura.

VII. Las cátedras o cursos de historia de las ideas en América deben centrarse en torno al proceso de las ideas filosóficas, estudiadas éstas conforme al criterio que acaba de expresarse. Es la vía mejor para el esclarecimiento de los procesos de las demás ideas.

(1956)

DOS DECADAS DE PENSAMIENTO AMERICANISTA

La inteligencia americana se ha constituído históricamente a través de la recepción, asimilación y adaptación de las doctrinas europeas. Desde la época colonial hasta nuestros días se ha desenvuelto como prolongación y reflejo de los grandes centros de la cultura occidental. Con mayor o menor retraso, sus contenidos intelectuales y sus directivas ideológicas han reproducido, a su modo, directivas y contenidos emanados de los países del viejo mundo.

Así ha sido también, desde luego, en los últimos veinte años. Pero en este período — justamente a lo largo de los últimos veinte años — se han añadido algunos rasgos que marcan un giro del pensamiento americano respecto a las condiciones precedentes. No es, simplemente, que se haya producido la penetración de nuevas ideas y corrientes. Este es el fenómeno de renovación periódica normal, conforme a la propia renovación del pensamiento europeo, en la sucesión de las generaciones y las doctrinas. El giro ha consistido, más allá de eso, en la aparición de una actitud nueva en la inteligencia americana, en cuanto americana. Se ha vuelto ésta sobre sí misma para reconocerse como tal en su marcha histórica y para erigirse en el órgano de revelación y expresión de un espíritu que le sea propio. De ahí el intenso movimiento de historia de las ideas en América y la insistente preocupación por el problema de la filosofía americana, doble nota dominante del pensamiento continental en los últimos años.

Ambas cuestiones, si bien teóricamente separables, se han dado, de hecho, en relación íntima, como resultado de la misma disposición mental y de idénticas circunstancias culturales e históricas. Tanto una como otra remon-

tan sus antecedentes a etapas anteriores, incluso al siglo pasado; pero es en el curso de las dos décadas últimas que se manifiestan con la organicidad y sistematización que las han convertido en rasgos intelectuales de la época.

Alrededor del 40 se produce en este campo la decantación de un conjunto de impulsos y tendencias, que a partir de entonces se armonizan e incrementan. Dos factores principales influyen. En primer lugar la profunda conmoción que para la conciencia americana significó el estallido de la segunda guerra mundial, y en especial la caída de Francia: sintiendo perder su asidero secular, se vio aquella conciencia compelida a un angustioso repliegue sobre sí misma, en busca de una reorganización de sus valores. En segundo lugar la instalación en América, por esas fechas, de un importante núcleo de pensadores españoles de la emigración republicana; contribuyen ellos a excitar, y en algún caso a orientar, el interés y el esfuerzo por la historia y la autenticidad del pensamiento americano. A esos factores habría que añadir otros menos ocasionales: la relativa madurez alcanzada por dicho pensamiento, y la influencia general del espíritu historicista contemporáneo, condicionante doctrinario de aquellos empeños.

En 1958, en un número de la revista francesa *Les Etudes Philosophiques* que dirige Gastón Berger, dedicado al pensamiento iberoamericano, se objetivó lo que esos rasgos tienen de dominantes en nuestros días. Francisco Romero desde la Argentina y José Gaos desde México, puestos a presentar en los medios europeos la actualidad filosófica de estas tierras, pusieron, respectivamente, el acento en los dos temas mencionados: la importancia alcanzada por la historia de las ideas en América (Romero), y el volumen de la corriente filosófica americanista (Gaos). A través de enfoques distintos concurrieron ambos a destacar aquellas notas por las cuales el pensamiento americano del presente muestra su originalidad o su diferenciación respecto a la tradicional fuente europea.

No es casual esa doble intervención, en tal oportunidad, de Romero y Gaos. En el sur y en el norte del continente, desde los dos países más representativos de la vida filosófica latinoamericana, ambos pensadores son los principales animadores de ésta, considerada en conjunto. Uno y otro han sido al mismo tiempo los principales animadores de aquellos movimientos y tendencias que

hemos señalado como especialmente característicos de la época. Lo han sido, sin embargo, desde posturas doctrinarias distintas y a través de trayectorias diferentes. La confrontación de sus discrepancias y coincidencias es, por eso mismo, uno de los más sugestivos ángulos de observación y registro de la marcha del pensamiento en nuestra América de veinte años a esta parte.

No carece de interés comprobar, como persistencia obstinada de la raíz europea, que ambos son españoles de origen, aunque naturalizados en sus respectivos países americanos. Romero, llegado a temprana edad a la Argentina, ha hecho en ésta su formación y su carrera. Gaos, llegado a México al finalizar la guerra civil española, dejó en España una actuación apreciable, pero es en su país de adopción donde ha realizado la mayor parte y lo definidor de su obra.

La labor de Romero en este campo resulta inseparable de las actividades de la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores, cátedra que él fundó en 1940 y ha tenido a su cargo hasta ahora. Su programa quiso reproducir las grandes líneas de la obra cumplida por el maestro recordado en la denominación. Romero, amigo y discípulo devotísimo de Korn, así lo subrayaba expresamente, distinguiendo tres apartados esenciales: el trabajo filosófico en cuanto tarea teórica, el propósito social de difundir la filosofía y la intención nacional y americanista. "Todos los que han frecuentado los escritos de don Alejandro Korn — añadía — saben que se interesó de continuo por estos tres aspectos de la cuestión filosófica, sin posponer ninguno de los tres."

En lo que al tercer aspecto se refiere, "la intención nacional y americanista", Korn fue en la Argentina un verdadero precursor de la corriente que con tanta fuerza se iba a manifestar en toda América después del 40. Y lo fue en las dos expresiones de esa corriente: la histórica, de reconstrucción del pasado ideológico propio, y la teórica, de elaboración de una filosofía también propia, no sujeta a la tutela mental europea. En cuanto a lo primero, llevó a cabo en la segunda década del siglo los primeros trabajos de historia de las ideas filosóficas en la Argentina, reunidos más tarde en el volumen *Influencias filosóficas en la evolución nacional.* En cuanto a lo segundo, insistió al final de su vida, en varios textos que se extienden de 1925 a 1935, en la imperiosa necesidad para la Argentina de alcanzar una filosofía nacional,

como escala de valores capaces de orientar la voluntad colectiva de su pueblo. Gustó ponerle a este designio la divisa de "Nuevas Bases", considerando agotada la filosofía alberdiana, de esencia positivista, que había regido al país desde Caseros. Pero quería permanecer fiel a Alberdi en lo sustancial de su actitud filosófica, definida, más allá de las *Bases*, en su famoso ensayo montevideano de 1840, donde por primera vez se postulara la filosofía nacional y americana. Korn viejo, retoma con entusiasmo la inspiración de aquel escrito de Alberdi joven, sin imaginarse tal vez toda la resonancia que estaba llamado a tener en la especulación americanista de los próximos lustros.

Francisco Romero, continuador de Korn, no ha sustentado el americanismo filosófico en los mismos términos que su maestro. Sería largo puntualizar aquí las disidencias teóricas que en esto los separan. Baste decir que arrancan de opuestas concepciones gnoseológicas y axiológicas sobre la verdad filosófica y los valores. El relativismo historicista de Alberdi y Korn no seduce a Romero, quien mira, en consecuencia, con reservas la filosofía nacional o americana como diferenciación de problemas y soluciones respecto a la filosofía universal. Esto no obstante, ha mantenido y mantiene una activa preocupación por el destino independiente del pensamiento en América, logrado en la autenticidad de la reflexión, en la superación definitiva de las actitudes parasitarias o reflejas. Numerosos escritos suyos así lo documentan. Mencionemos aquí los recogidos en el volumen *Sobre la filosofía en América* (1952), a los que complementan otros, anteriores y posteriores, sin referirnos, claro está, a sus diversas obras de filosofía general.

Aunque esa preocupación esté presente en Romero antes de 1940, es la Cátedra Alejandro Korn la que especialmente le ha servido de órgano, como centro activo de informaciones e incitaciones, proyectado sobre todo el continente. En lo que aquí nos ocupa, esa misión ha sido cumplida cargándose el acento en el aspecto de la historia de las ideas en América. La creación de la Cátedra coincidió con la iniciación del ciclo de intensa vuelta a lo americano, que hemos señalado más arriba. En el seno de esta etapa, el interés americanista de Romero se ha fijado, para apoyarlos y estimularlos, en los esfuerzos de indagación del pasado como condición de la deseada autenticidad presente y futura.

Es, pues, natural que en la citada oportunidad de hacer conocer en Francia los rasgos de la actualidad filosófica americana, llamara la atención sobre el movimiento de historia de las ideas junto al paulatino desarrollo de la filosofía pura, en estas tierras.

Considera Romero que la práctica de la historia de las ideas está en trance de volverse aquí relativamente más importante que en otras zonas del mundo, incluso Europa. Relativamente, es decir, en comparación para cada zona con los estudios de otros sectores de la historia cultural. Eso es consecuencia, a su vez, de otra prioridad más sustantiva: el mayor peso y significación histórica que en nuestra América han tenido las ideas, con relación a otras zonas, incluso también Europa. En ésta las naciones se constituyeron primero y se volvieron después estados modernos, por un largo proceso vegetativo, forjando sobre la marcha las ideas y doctrinas orientadoras. En América, en cambio, las naciones se han constituido conforme a un plan deliberado, fruto de ideologías europeas ya hechas, tomadas *a posteriori* como modelos de su organización, o eventualmente de su reorganización. Tal fue en los casos típicos del iluminismo cuando la independencia, y del positivismo en la segunda mitad del siglo XIX.

"Presentándose así la situación — concluye —, se comprende la importancia excepcional de las ideas en la historia de Iberoamérica; esta historia no puede ser interpretada correctamente si no se toman en cuenta los elementos ideológicos." Todo ello distinguiendo la historia de las ideas de la filosofía, por cuanto más que de la dignidad especulativa de los sistemas se preocupa de sus influencias reales en la vida social. A diferencia de lo que será para Gaos y la importante corriente mexicana que él anima, la historia de las ideas en América no es para Romero elemento inseparable de una filosofía que fuera americana por la índole de sus temas y sus resultados. No es ella misma historia de la filosofía en sentido estricto. Pero en algo coincide con ésta en cuanto la precaria historia de la filosofía aquí posible viene subsumida en la historia de las ideas. De ahí la importancia con que esta historia se le aparece como nota característica en el actual panorama del pensamiento continental.

En 1940, recién llegado a México, José Gaos dedicó un comentario al filósofo mexicano Samuel Ramos, que

fue como el punto de partida de su vasta acción americanista de entonces a la fecha. Acababa Ramos de publicar *El perfil del hombre y la cultura en México*, libro aplicado a una reflexión sobre las "circunstancias" mexicanas, en el mismo sentido en que Ortega y Gasset preconizara, desde las *Meditaciones del Quijote* (1914), una filosofía de las "circunstancias" españolas. Gaos, discípulo de Ortega, lo reconoció así de inmediato. Subrayó las similitudes de ambas empresas, observando que surgían, tanto como de afinidades objetivas entre los temas, "de la originalidad y autenticidad parejas con que ambos pensadores se enfrentan a su realidad nacional circundante y a su realidad personal, íntima — la nacional en ellos —, en donde incide el valor filosófico de las obras".

Esa valoración de la obra y la orientación de Ramos por parte de Gaos, formalizó en México una dirección de pensamiento hasta entonces apenas insinuada. La acción personal subsiguiente del propio Gaos fue decisiva. En el plano docente, encauzando el trabajo de los jóvenes; en la crítica filosófica, confiriendo especial interés al pensamiento de lengua española; en la labor bibliográfica, abordando los temas y problemas propios de ese pensamiento. Desde los primeros años de la década del 40 entró al debate sobre la existencia y posibilidad de la filosofía americana, madurando ideas que diez años más tarde ofreció sistematizadas en su obra *En torno a la filosofía mexicana* (1952-53). La historia de las ideas en América ha sido, en el orden docente como en la especulación teórica, el complemento, y en cierto modo el clima de esa tarea.

El carácter nacional o continental de la filosofía, resulta para Gaos no sólo de los sujetos, sino también de los objetos de la reflexión filosófica. En consecuencia, "americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América", decía en 1942. Era la proyección a nuestras tierras del mismo espíritu orteguiano de salvación de las circunstancias españolas en que se había formado. En el fondo, no se trató para él más que de un ensanche de aquel programa, encarando como una sola unidad histórica la totalidad del pensamiento de lengua española, peninsular y americano. La comunidad idiomática de ese pensamiento, y al mismo tiempo su común condición de

marginal respecto a los países europeos dirigentes de la modernidad, fundamentan la identificación.

En el desarrollo de esta concepción, Gaos fue conducido a poner de relieve la significación histórica y teórica del ensayo montevideano de Alberdi, de 1840. Con el mismo fervor con que lo había realizado Korn unos lustros atrás, lo hace él ahora, pero para darle mayor latitud. Korn lo invocaba con vistas a un designio de filosofía nacional argentina. Gaos lo interpreta con relación a la filosofía americana en general, y aun española. En 1945 lo incluyó con ese alcance en su *Antología del Pensamiento de Lengua Española,* y en 1946 lo calificó "el programa de toda la que quiera ser *filosofía americana y española,* en el mismo sentido en que son la filosofía francesa, inglesa, alemana...; uno de los puntos decisivos, pues, en la historia entera del pensamiento de lengua española". Por distintos caminos, Korn y Gaos coinciden en los grandes supuestos historicistas de la tesis de Alberdi, de donde su común conclusión de la actual vigencia de ésta.

Fomentando, por otro lado, los estudios de historia de las ideas en su Seminario del Colegio de México, y abondando él mismo en el pasado filosófico mexicano, Gaos ha dado un paso más en la misma dirección. La filosofía mexicana, y por extensión la americana, se le ha aparecido, no ya como posible y necesaria, sino como realmente existente desde la época colonial. Los pensadores mexicanos tienen la relativa originalidad y autenticidad que la historia universal de la filosofía reconoce a muchas figuras ajenas a los primeros planos. En su citada obra *En torno a la filosofía mexicana,* concluía: "En vista de los resultados de la revisión crítica de la historia de la filosofía en México, no se puede menos de estimar la negación de la existencia de una filosofía mexicana, no sólo como una falsedad, sino como una injusticia." Con el agregado de que la extensión de tales consideraciones a los demás países hispanoamericanos y a España, "habrá venido haciéndola al margen mental de ellas el propio lector".

Inscribiéndose en el magisterio de Gaos se produce en México, con irradiación sobre el resto de América, la obra de Leopoldo Zea. El nombre de este pensador mexicano ha llegado a convertirse en una especie de símbolo del pensamiento americanista de las dos últimas décadas, en el doble aspecto de la elaboración de una

filosofía americana y de la historia de las ideas en América. Discípulo de Ramos y de Gaos, tomó las directivas de éstos, para hacer de ellas, con originalidad y eficacia, una verdadera militancia ideológica.

Ya en 1942 expuso el plan de una emancipación filosófica, en conferencias recogidas en 1945 en el volumen *En torno a una filosofía americana*. Por momentos sus expresiones recuerdan las de Alberdi. El mismo relativismo historicista lo lleva a ellas. Concibe Zea la filosofía americana como una filosofía con temas y problemas propios, no excluyentes de los de la filosofía universal interpretada por Europa. En esta línea organiza en 1948, con compatriotas de su misma generación, el grupo "Hiperión", dedicado a la filosofía del mexicano y de lo mexicano, una filosofía de las circunstancias nacionales. Gaos le dio sin tasa su patrocinio espiritual. A la inspiración historicista se superpuso la existencialista, en un especial sentido. Partiendo del existencialismo francés de Sartre, se desarrolla la tesis de *La filosofía como compromiso* (título de un libro de Zea), y se declara tomar al existencialismo no como doctrina, sino como método o instrumento, preocupación por el hombre en sus situaciones concretas de existencia. De la filosofía mexicana vuelve Zea a cada instante a la filosofía americana en general. Reorganizó y sistematizó sus ideas sobre ésta en el volumen *América como conciencia* (1953).

En cuanto a la historia de las ideas, ha llegado a ser el más señalado representante del amplio movimiento que en este campo se produce en toda América. En primer lugar, por sus propios trabajos, algunos de carácter local inmediato, como su obra sobre *El Positivismo en México* (1943-44); otros referidos a todo el continente, como *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949). En segundo lugar, por su labor de animador de los estudios de este tipo en toda América, desde la presidencia del "Comité de Historia de las Ideas en América", que ejerce desde su creación en 1948. Este Comité ha promovido reuniones internacionales, publica una colección con el mismo nombre en Fondo de Cultura Económica y comienza ahora a editar una revista especializada (1).

(1) Fue bajo la inmediata dirección del Comité presidido por Zea que tuvo lugar en San Juan de Puerto Rico, en diciembre de 1956, el Primer Seminario de Historia de las Ideas en América. Esta reunión certificó la mayoría de edad del movi-

En su citado reciente trabajo para el número de *Les Etudes Philosophiques* (1958) dedicado a América, José Gaos limitó su enfoque a la actualidad mexicana. Pero intercala observaciones que extiende a todo el continente. Distingue dos grupos de cultivadores de la filosofía en México, "y más o menos en los otros países de la América española y el Brasil". Por un lado, los que constituyen filosofías emparentadas con las europeas por sus temas, sus problemas, sus métodos y sus resultados; por otro, los que inspirándose en temas o problemas americanos, y hasta usando métodos americanos, aspiran a una filosofía americana y aun nacional, que llegue a equipararse a la filosofía francesa, alemana, inglesa o norteamericana.

De más está decir que las simpatías de Gaos son

miento, y sirvió para esclarecer y determinar directivas fundamentales.

Quedó bien en claro en el curso de las sesiones, que lo mismo para los que venían del campo de la filosofía que para los que venían del campo de la historia y de las letras, los estudios emprendidos, tanto como al pasado apuntan al presente y al porvenir. No es por motivaciones puramente académicas que ellos han dado lugar al poderoso movimiento que en el Seminario de San Juan alcanzó su más importante expresión colectiva. Es todo el viviente problema de América, de su naturaleza y destino como entidad histórica, el problema, en definitiva, del hombre y del espíritu americanos, lo que está en cuestión.

Por el lado de la filosofía, se ha sentido la necesidad de indagar y establecer lo que la conciencia filosófica americana ha sido en la historia, para radicar sobre el conocimiento lúcido de lo que se ha sido, modos auténticos de pensar. Por el lado de las letras y de la historia general, se ha sentido igualmente la necesidad de averiguar las corrientes de ideas que han impulsado la marcha de nuestras nacionalidades, como la mejor forma de hacer que ellas cobren conciencia de su fuerza y de su papel en el mundo. La preocupación americanista de nuestro siglo, acicateada por la universal conmoción de los valores culturales, ha encontrado así en el movimiento de la historia de las ideas en América, si no su único, uno de sus más activos órganos de recepción de inquietudes y manifestación de orientaciones y tendencias.

El puesto de América en Occidente, y a la vez el sentido histórico del propio Occidente en esta época de acelerada universalización de la cultura; la distinta relación con Europa de las Américas Sajona y Latina; los conflictos culturales, políticos y económicos entre ambas Américas; el problema de la filosofía americana en sus relaciones con la filosofía europea; la conexión entre los procesos ideológicos y los procesos materiales de nuestros pueblos; la correlación entre la emancipación mental y cultural de nuestro continente latinoamericano y su emancipación política y económica; las similitudes y diferencias de situación entre nuestra América y aquellos países de Asia y Africa que emplean herramientas ideológicas occidentales en la lucha por su liberación y su desarrollo: he ahí algunos de los temas que en torno al centro de interés de la "historia de las ideas en América", se encararon y debatieron, de un modo u otro, en el Seminario de San Juan. (1957).

para el segundo grupo y que es éste el que especialmente recomienda a la atención de los europeos. Refiriéndose a México, reconstruye la línea que partiendo de Caso y Vasconcelos pasa por Samuel Ramos y conduce al grupo Hiperión, hoy disperso. Apuntando antecedentes recuerda de nuevo no sólo a Ortega, sino también a Alberdi, al Alberdi montevideano: "Como declaración de independencia estrictamente *filosófica* hecha en nombre de toda América, concibiendo ya una filosofía americana en el sentido de una filosofía sobre los problemas de los pueblos americanos, ella fue la obra del argentino Alberdi, en *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades de Montevideo*, que continúan siendo vivientes y fecundas". Y al mencionar a clásicos del pensamiento hispanoamericano con real originalidad filosófica, destaca *Motivos de Proteo*, de Rodó, donde la noción bergsoniana de evolución creadora es transferida de la vida biológica a la vida *humana*, en un anuncio de la filosofía de la existencia.

Para completar la visión del pensamiento americanista (no ya americano) en estos últimos veinte años, sería necesario entrar a detallar autores, obras, movimientos, polémicas, reuniones y asociaciones que cubren, con mayor o menor extensión, la totalidad de los países del continente. En la imposibilidad de hacerlo con propiedad dentro de los límites de esta nota, nos ha parecido preferible organizar en torno a las coordenadas dominantes de Francisco Romero y José Gaos, una serie de hechos y tendencias expresivos del panorama de conjunto. Puede tenerse la seguridad de que esas dos líneas son la mejor introducción a la intensa fermentación ideológica producida en este sector de la cultura americana, que, se quiera o no, ha transformado de manera irreversible su fisonomía.

Por otro lado, para completar esa visión sería necesario entrar a la confrontación de las diversas posiciones teóricas desde las cuales se sustenta el americanismo filosófico. Esto, menos todavía es posible hacerlo aquí. Desde Alberdi en adelante se ha incurrido en este campo en muchas exageraciones y contradicciones, confusiones y paralogismos. La falta de rigor propia del pensamiento americano en general repercute agudamente en el pen-

samiento americanista. Pero con todo lo que éste tiene de indecisión doctrinaria y hasta de efervescencia juvenil, representa, en nuestros días, el más poderoso empeño realizado hasta ahora por alcanzar la "emancipación mental" de América, que reclamara ya en el siglo pasado la generación romántica.

(1959)

III

LATINOAMERICA EN FRANCIA

HISPANISMO Y LATINOAMERICANISMO EN FRANCIA

Hispanista, como calificativo de una especialización cultural, tiene en Francia — como en otros países europeos — dos acepciones: designa, por un lado, al especialista en la cultura de España y, por otro, al especialista en la cultura de lengua española. Bajo este segundo aspecto, el hispanista se halla naturalmente llamado al estudio, por extensión, de la cultura latinoamericana.

De hecho, así ha ocurrido. En este siglo, por lo menos, los grandes hispanistas franceses, interesados ante todo en la península, han proyectado su atención al orbe cultural latinoamericano. Se han convertido de ese modo, en mayor o menor grado, en latinoamericanistas, sin dejar de ser hispanistas. La comunidad de lengua entre España e Hispanoamérica constituye el factor determinante de esa conversión. Tal es el caso, a vía de ejemplo, de Ernest Martinenche, Marcel Bataillon, Jean Sar- Georges Delpy, Jean Cassou, Robert Ricard, Char- ubrun, Alain Guy. De su significación en el con- de la vida académica francesa habla la simultá- presencia de Bataillon y Sarrailh al frente del Co- de Francia y de la Universidad de París, respec- iente.

hogar natural de tales hispanistas, en París, ha el Instituto de Estudios Hispánicos de la Sorbona, l cual se relacionan los centros universitarios his- tas de provincia, en especial de Burdeos y Tolosa. sgo latinoamericanista de aquel Instituto arranca rnest Martinenche, profesor de lengua y literatura iolas desde principios del 900 hasta la década del lanteniendo siempre su preferente dedicación a la sula, se constituyó durante un tercio de siglo en

el gran animador de la "Agrupación de Universidades y Grandes Escuelas de Francia para las relaciones con América Latina". En tal papel, creó la llamada Biblioteca Americana, y auspició la publicación, primero, del Boletín y, después, de la "Revista de la América Latina". Visitante de nuestros países y amigo de las grandes figuras de la intelectualidad y las letras de nuestra generación modernista, residentes o de paso por París, fue el verdadero centro personal del latinoamericanismo francés de la época.

El crecimiento del interés por los temas de nuestro continente, ha motivado la creación en la Sorbona de un nuevo Instituto: el de Altos Estudios de la América Latina, fundado en 1954. Esta creación no ha significado la exclusión de lo latinoamericano del viejo Instituto de Estudios Hispánicos. Este se halla dirigido hoy por Robert Ricard y Charles Aubrun, latinoamericanistas ambos, tanto como hispanistas. Esta doble condición la sigue ostentando también, en el fondo, el propio Instituto. Estudios referentes a Latinoamérica se siguen realizando allí, accesoriamente desde luego, en estrecha relación con el nuevo Instituto, a través de la coordinación de planes y programas y la comunidad de profesores.

En la creación del Instituto de Altos Estudios de la América Latina influyeron diversos factores. El interés por nuestro continente se ha visto acrecentado en Francia, en los últimos tiempos, en forma proporcional al crecimiento de las relaciones económicas. Estas relaciones demandan a los franceses un conocimiento cada vez mayor de nuestra civilización material, que por su parte resulta inseparable de la cultura espiritual e intelectual. De ahí la significación dada en el seno del Instituto al "Centro de Estudios Científicos y Técnicos para el conocimiento y la puesta en valor de la América Latina". De ahí también la importancia básica concedida en los planes a los estudios geográficos económicos, etnológicos, sociológicos, políticos e históricos. El arte y las letras completan el cuadro como una coronación natural de aquellos estudios. Se reproduce en esto el fenómeno del surgimiento y desarrollo de los Institutos Iberoamericanos de Alemania y países escandinavos. Sobre la primaria incitación comercial e industrial se instaura y organiza la preocupación cultural propiamente dicha. En el caso de Francia, además, con el poderoso

apoyo de la tradición especulativa, en el mejor espíritu de la Sorbona, de los estudios hispánicos.

En lo que tiene que ver con la civilización material de nuestros países, a la que dedica tan especial atención, el Instituto ha puesto a contribución a diversos profesores e investigadores que son latinoamericanistas más que hispanistas. A vía de ejemplo: su propio Director, Pierre Monbeig, especialista en geografía económica; el desaparecido Paul Rivet, en etnología y antropología; Roger y Arbousse Bastide, en ciencias sociales; François Bourricaud, en ciencias políticas; Raymond Ronze, en historia. En el campo del arte y las letras, en cambio, los latinoamericanistas del Instituto — en términos generales — han llegado al latinoamericanismo a través del hispanismo, y suelen ser así, en el fondo, por formación tanto como por dedicación, más hispanistas que latinoamericanistas. Esta referencia alcanza sólo, claro está, a los franceses, y no a aquellos especialistas ellos mismos latinoamericanos que actúan en el Instituto, como en literatura el venezolano Alberto Zérega Fombona y el brasileño Herón de Alencar.

Esta es una situación que se vuelve particularmente sensible a propósito de los aspectos más intelectuales de la cultura latinoamericana. Ni el Instituto, ni los medios latinoamericanistas franceses, han desarrollado un tipo de especialista en los temas relativos a la inteligencia y el pensamiento latinoamericanos, en la medida en que lo han hecho con relación a otros aspectos de la realidad continental. Tanto del punto de vista de su historia como de su situación actual, el campo de las ideas latinoamericanas — o si se quiere de las ideas en Latinoamérica — apenas si ha sido objeto de incursiones ocasionales y fragmentarias.

La puerta de entrada para el estudio de los pueblos hispánicos de uno y otro lado del océano, es naturalmente el conocimiento de la lengua española. Pero el estudio de esta lengua ha venido determinando desde el comienzo, para el francés orientado al orbe hispánico, la dedicación, en mayor o menor grado, a la península. Ha sido a menudo, aunque no siempre, a partir de la especialización en España que se ha llegado a la especialización en Latinoamérica. Sólo ahora se están creando las condiciones para especializaciones latinoamericanistas sistemáticas en la vida intelectual de nuestro continente y no sólo en su vida material.

En el campo de la filosofía es representativo el caso de Alain Guy, tal vez el francés aplicado en forma más orgánica al pensamiento filosófico español e hispanoamericano. Tiene su cátedra hispanista en la Universidad de Tolosa. En 1956 publicó una obra titulada *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, con un primer tomo dedicado a épocas y autores y un segundo a antología de textos. Como obra de conjunto, en el orden de las ideas viene a coronar una serie de grandes estudios monográficos de hispanistas franceses contemporáneos, publicados en el último cuarto de siglo. Entre otros: *Erasmo y España*, de Marcel Bataillon; *España y el espíritu europeo. La obra de Feijóo*, de Georges Delpy; *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, de Jean Sarrailh; *Los educadores de la España contemporánea, Los krausistas*, de Pierre Jobit.

Al frente de su obra, Alain Guy anunciaba la realización de otra similar sobre la filosofía hispanoamericana. En ella trabaja, acopiando información con extrema puntualidad y llevando a cabo entre tanto, traducciones y reseñas bibliográficas. Constituyó para él una verdadera introducción a esa tarea la inclusión que hizo en su mencionada obra, de aquellos filósofos españoles actuales que, como consecuencia de la emigración republicana, se incorporaron a la vida filosófica de Latinoamérica: Joaquín Xirau, José Gaos, Juan David García Bacca, Manuel Granell, María Zambrano, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora. A cada uno de ellos dedica un capítulo dando cuenta de su vida, obras, doctrinas e influencia. Esos siete capítulos, en realidad, por encima del origen e iniciación peninsular de los pensadores estudiados, pertenecen ya en mayor grado a la filosofía latinoamericana que a la filosofía española.

El pensamiento de lengua española de España y América, aparece profundamente solidarizado por la comunidad lingüística, a la vez que por muchas tradiciones culturales compartidas. Pero su sector americano tiene características y contenidos que le son propios. El hispanista francés se ve entonces obligado a una reelaboración de sus interpretaciones, tanto como de sus informaciones, cuando pasa a ser latinoamericanista. Con verdadero énfasis lo advertía en 1956 R. Bazin, el conocido estudioso francés de la literatura hispanoamericana:

"Hay en América hispánica, propuestas a nuestra hambre de conocer y de comprender, culturas cuyo estudio es difícil y también importante. Conocer el español nos ayudará a ello, pero, no nos engañemos, conocer a España nos ayudará muy poco."

(1961)

UNA FORMA HISTORICA DE LATINOAMERICANISMO

Este año se cumple el cincuentenario de la llamada "Agrupación (Groupement) de Universidades y Grandes Escuelas de Francia para las Relaciones con la América Latina". Fue fundada en 1908, en parte como consecuencia del crecimiento de nuestros vínculos intelectuales con Francia, en parte como resultado del rectorado latino a que se sintió especialmente llamada aquélla después del 98, a raíz de la quiebra hispánica y el avance yanqui.

En su denominación estaba ya su programa. Una publicación del novel organismo lo explicaba todavía así: "mantener y desarrollar las afinidades intelectuales que existen entre los latinos de América y los de Francia; organizar una colaboración metódica de las Universidades y Grandes Escuelas francesas y americanas, dar a conocer en una palabra la América Latina en Francia".

Su sede inicial fue la Facultad de Ciencias de la Sorbona, y por muchos años su Presidente fue el Decano de la misma, el matemático P. Appell. Acaso tuvo parte en ello la preocupación de los iniciadores por destruir lo que consideraban un prejuicio latinoamericano, consistente en suponer a la Universidad francesa desprovista de espíritu científico, por excesivo apego al humanismo clásico. Fue al menos con esa declarada finalidad que en un volumen destinado a difundirse en América se incluyeron páginas de la conocida obra de Liard sobre la Universidad de París, subrayando todo lo que ella tenía de "nueva Universidad", con ancho lugar para la Ciencia, después de la reforma de la enseñanza superior en Francia coronada por la ley de 1896.

Sin embargo, el gran animador de la institución, el hombre que desde aquellos años iniciales del 900 hasta

la década del 30, iba a ser el centro personal de toda la actividad latinoamericanista en París, fue un literato, el olvidado Ernest Martinenche. Profesor de Lengua y Literatura Españolas en la Facultad de Letras de la Sorbona, ocupó desde el primer momento la Secretaría General del "Groupement". Desde ese cargo, no sólo dio impulso al intercambio universitario de Francia con la América Latina, sino que organizó en París todo un núcleo latinoamericanista de hombres de letras, franceses y americanos, cuya acción desbordó con amplitud los límites estrictamente docentes.

El punto de partida de esa acción estuvo constituido por la llamada "Biblioteca Americana", que el "Groupement" fundó de inmediato en la Sorbona, con el objeto de reunir los libros y publicaciones periódicas editados en América Latina, al mismo tiempo que las obras referentes a nuestros países publicadas en Francia. Rápidamente la biblioteca se convirtió en un centro de información, estudio y tertulia. A ella se vincularon los intelectuales y escritores latinoamericanos residentes en la capital francesa, o de paso por ella, en pleno apogeo histórico del mito literario de París, en la hora cenital del modernismo. Martinenche fue el agente de todas las conexiones, perseguidas incluso, desde aquellos primeros años, en tierras de América, a través de un largo viaje que realizó hasta el Plata por los países del Atlántico, con regreso hasta México por los países del Pacífico.

Un órgano mensual de publicidad, en lengua francesa, fue, en manos de Martinenche, el instrumento eficaz de esas conexiones. Lo iba a ser durante casi un cuarto de siglo. Desde 1910 hasta 1921, un boletín, llamado primero "Bulletin de la Bibliothèque Américaine" y después "Bulletin de l'Amérique Latine"; desde 1922 hasta 1932, una revista, la llamada "Revue de l'Amérique Latine". En realidad, se trató siempre de la misma publicación, sólo que crecida en presentación e importancia en su etapa de revista. Martinenche estuvo a su frente durante todo ese largo período, constantemente acompañado por Charles Lesca, quien fue primero su discípulo en la Sorbona y luego, desde los orígenes del "Groupement", su estrecho colaborador, hasta compartir con él la dirección de la revista en los años finales de ésta.

A Martinenche y Lesca se sumaron, por el lado de los franceses americanistas, muchos otros nombres, que fueron enriqueciendo las páginas del boletín y de la revista,

con trabajos originales sobre temas americanos, traducciones al francés de páginas y poemas de nuestros autores, comentarios bibliográficos y revista de revistas. Marius André, Francis de Miomandre, Jean Cassou, Paul Rivet, Georges Pillement, Raymond Ronze, para citar sólo algunos entre los que fueron más habituales en la última época. Más numeroso, claro está, fue el elenco de colaboradores latinoamericanos. Inevitablemente, Ventura y Francisco García Calderón, Hugo Barbagelata, Manuel Ugarte, Gonzalo Zaldumbide, Zérega Fombona. Toda la generación latinoamericana del modernismo y el idealismo desfila por el boletín y la revista de Martinenche, ya con colaboraciones directas, ya bajo la forma de traducciones al francés de trabajos suyos, ya, en fin, a través de abundantes noticias de sus personas y de sus libros. Darío y Gómez Carrillo, Rodó y Vaz Ferreira, Ingenieros y Figari, Larreta y Reyles, Oliveira Lima y Carlos Pereyra, escogiendo sólo algunos nombres. Y luego, tantas y tantas figuras posteriores que hoy constituyen ya lo que llamamos "la generación anterior".

Fue en el Boletín de la Biblioteca Americana que, por ejemplo, se publicaron por primera vez extensos fragmentos de *Ariel* traducidos al francés, así como otras páginas de Rodó. Fue en el mismo boletín que en 1913 se publicaron, también en francés, algunos capítulos de *Arte, Estética, Ideal*, de Figari, bajo el título de "Campo en que se desarrollan los fenómenos estéticos". Se hizo de ello un apartado que, ya que no en el Uruguay, es posible encontrar en la Biblioteca Nacional de París. Poco después, en 1920, era por cuenta del "Groupement" que se publicaba la primera edición francesa del libro de Figari, traducido por el nombrado Charles Lesca y llevando un prólogo de Henri Delacroix. A su vez, la segunda edición francesa del mismo libro, publicada en 1926 con prólogo de Roustan, fue obra de la propia "Revue de l'Amérique Latine". Esta revista prestó gran acogida a las actividades artísticas e intelectuales, exposiciones y libros de Figari, siendo en el círculo de sus redactores franceses que éste encontró las firmes amistades que le abrieron las puertas de París.

La prensa del "Groupement", dirigida por Martinenche — el boletín y la revista (1910-1932) —, encierran una preciosa documentación para el estudio de toda una época de la vida intelectual latinoamericana. Si no el material de profundidad, se encuentran allí nombres, ten-

dencias, preocupaciones y hasta episodios, que serán siempre valiosos para el historiador de las letras, de las ideas y de la cultura.

Se registra aún en esas páginas periódicas toda la concepción o experiencia de un latinoamericanismo parisino, no por definitivamente superado menos acreedor a un justo reconocimiento histórico. Al fin de cuentas, configuró él la primera forma de organización colectiva del espíritu latinoamericano. Para nuestros países, tradicionalmente dispersos y aislados, París actuó entonces como un gran centro de cohesión moral e intelectual, hasta por el solo hecho de promover muchos contactos y encuentros personales no posibles de otra manera. Fue, en una palabra, formador de una conciencia latinoamericana, a menudo superficial, retórica con frecuencia, pero conciencia después de todo, llamada a traducirse en realidades más sustantivas en los decenios siguientes.

No se puede dejar de recordar, llegados a este punto, que fue en París, a mediados de la década del 20, al calor de figuras como Ingenieros y Vasconcelos, y en un ambiente latinoamericanista en gran medida tributario del "Groupement" y de las publicaciones de Martinenche, que se formó una juventud llamada a imponer después del 30 un nuevo estilo en la vida política del continente. Por allí pasaron entonces, entre tantos otros, Haya de la Torre, Rómulo Betancourt, Juan José Arévalo. Por allí pasó entonces Carlos Quijano, "de la Faculté de Droit de Montevideo", como decían las crónicas de la "Revue de l'Amérique Latine", principal fundador y propulsor de la "Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos" del París de la época.

El "Groupement" ha continuado su misión a través del tiempo, en su vieja sede del Boulevard Raspail, hasta cumplir ahora su cincuentenario. Ocupa su Secretaría General, el viejo puesto de Martinenche, un veterano del latinoamericanismo francés, Raymond Ronze. Es bien conocido en el Uruguay, donde actuó durante varios años. Dedicado a los estudios históricos, mucho ha hecho por el conocimiento de nuestra América en Francia. Actualmente profesa en el Instituto de Altos Estudios de la América Latina, al que orientó en su etapa de gestación y que es un verdadero fruto del "Groupement", aunque desprendido de él para realizar tareas específicas de investigación y enseñanza.

En *coincidencia con* el cincuentenario, el profesor Ronze ha promovido la reforma de los primitivos estatutos de 1908, *dando* nuevo *impulso a* las actividades de la institución. Cualesquiera que sean éstas en el futuro, se *llevarán a cabo, sin embargo,* dentro de relaciones franco-latinoamericanas históricamente muy diferentes de *aquellas* que *dominaron en la época* de Martinenche, durante el primer tercio del siglo. Fue la de aquella época una *forma* de latinoamericanismo fuera ya de circulación, si bien no estuvo desprovista de brillo y, para su *tiempo*, tampoco de eficacia.

(1958)

EN EL CENTENARIO DE AUGUSTO COMTE

En 1957 se ha cumplido el centenario de la muerte de Augusto Comte. Buena oportunidad, estando en París, para visitar los "santos lugares del positivismo", que dijeran un día los brasileños. Buena oportunidad para ver qué queda de aquel generoso desvarío de la Religión de la Humanidad — la "fe demostrada" reemplazando, Ciencia mediante, a la fe revelada — que al final de su vida superpuso Comte al positivismo filosófico en sentido estricto.

Nada podía tomarnos de sorpresa. En ocasión anterior habíamos ya comprobado hasta qué punto los dos templos parisinos de la religión fundada por Comte — su propia casa y la de Clotilde de Vaux — se hallan convertidos a mediados del siglo XX en solitarios, olvidados museos. Pero, por una y otra morada pasa un capítulo de la historia de las ideas de América. El fetichismo del centenario nos lleva de nuevo a ellas, con la certidumbre de que su hora marca definitivamente la clausura de ese capítulo.

* * *

La famosa residencia de 10, rue Monsieur-le-Prince, en la que Comte vivió desde 1841 hasta su muerte, el 5 de septiembre de 1857, fue erigida en templo por él mismo.

Concebida su Religión de la Humanidad a raíz de la relación místico-sentimental que hacia 1845 lo uniera a Clotilde de Vaux, se aplicó en los años siguientes a predicarla entre los fieles discípulos, estudiosos, mujeres, proletarios, que asistían a sus cursos del Palais Royal. Visitaban éstos luego su casa para seguir bebiendo en la intimidad la palabra del Maestro. Se sintió así Comte,

allí, el primer Gran Sacerdote del credo, depositario del poder espiritual que surgía para orientar la sociedad del porvenir. Ceremonias rituales comenzaron a celebrarse, en las que él era el dispensador eminente de consagraciones y sacramentos, previstos todos los detalles del culto conforme al modelo tradicional del catolicismo que nunca dejó de admirar.

A sus ojos y a los de los primeros conversos, la morada se fue santificando. Cierto es que en sus éxtasis solía imaginar al grandioso edificio del Panteón, en lo alto de Santa Genoveva, convertido en el primer templo de la nueva fe. Pero al fin era su propia casa, la casa donde lo rodeaban los discípulos, donde flotaba todavía la presencia de Clotilde triunfando de la muerte, donde estaba el sillón en que ella se había sentado, los objetos que ella había tocado, la que se imponía como el primer centro de adoración del Gran Ser, la Humanidad, de la que aquella joven iba a constituir el símbolo.

En diciembre de 1855 redactó su testamento, señalando con toda puntualidad a sus discípulos lo que debían hacer para proseguir su obra. Especial cuidado le merecieron las disposiciones relativas a su apartamento. Debía ser el lugar de reunión de la Iglesia naciente y conservado en su integridad tal como él lo dejaba. Por otra parte, todos los muebles y objetos que encerraba, y en particular la escogida biblioteca, los legaba a quien fuera su inmediato sucesor a la cabeza del nuevo poder espiritual. No lo designaba. Pero esperaba que Pierre Laffitte fuera el primer discípulo a quien confiriera el Sacerdocio de la Humanidad, nombrándolo entre tanto guardián de su testamento y presidente del grupo de trece ejecutores testamentarios que también nombraba. Muy naturalmente, muerto Comte poco después en la misma casa, quedó ésta consagrada como santuario y Pierre Laffitte como segundo Gran Sacerdote de la Religión de la Humanidad, oficiante indiscutido en el mismo lar que había sido del Maestro.

La participación americana en la aventura filosófico-religiosa de 10, rue Monsieur-le-Prince, comenzó en vida de Comte. Su discípulo y gran amigo, el martinicano francés Georges Audiffrent, es considerado el primer americano comtista. El mexicano Gabino Barreda lo escuchó, para ser luego en México el gran reformador de la enseñanza pública bajo inspiración positivista. El cubano Andrés Poey, autor más tarde de libros positi-

vistas, alcanzó a tratarlo personalmente. Al correr de los años, durante el largo pontificado de Laffitte, aquella participación iba a extenderse hasta llegar a ser en determinado momento en un país, el Brasil, un fenómeno de masas.

De 1877 a 1881 frecuentó la casa de Comte, escuchó a Laffitte e intimó con él, Miguel Lemos, brasileño de madre uruguaya, colegial de niño en Montevideo. En 1879 formuló ante la tumba del Maestro el voto de consagrarse por entero a la nueva religión. En 1880 Laffitte quiso investirlo Sacerdote de la misma, pero sólo aceptó el título de "Aspirante al Sacerdocio de la Humanidad". En 1881, a los veintiséis años de edad, de regreso en Río de Janeiro fundó la "Iglesia" o "Apostolado Positivista del Brasil". En 1897, momento culminante de su prédica, inauguró solemnemente el más grande templo consagrado en el mundo al culto fundado por Comte, el famoso Templo de la Humanidad, cuyas puertas se abren todavía, domingo a domingo, para el ritual positivista, en la rua Benjamín Constant de la capital brasileña.

Por 10, rue Monsieur-le-Prince, pasaron también, en los mismos años que Lemos, el chileno Jorge Lagarrigue y el uruguayo José Batlle y Ordóñez. El primero transportó a su país el fervor religioso del laffittismo, creando en Santiago un círculo que ha llegado hasta nuestros días sostenido por miembros de la familia Lagarrigue. El segundo, llevado acaso por Lemos que parece haber sido su compañero de escuela en Montevideo, fue en aquella extraña casa simple espectador de una de las curiosidades intelectuales del París de la época. Para nada se sintió conmovido, ni entonces ni después, por la palabra iluminada del sucesor de Comte. De ese su ocasional pasaje por el "templo" surgió, no obstante, mucho más tarde, la leyenda de su comtismo. Leyenda tanto más sorprendente cuanto que las ideas y la acción de Batlle y Ordóñez en materia filosófica, religiosa, política y social, fueron no sólo distintas, sino antípodas de las de Comte y Laffitte.

* * *

En el siglo xx, después de la muerte de Laffitte en 1903, pero sobre todo después de la de su sucesor Emile Corra en 1934, el histórico apartamento de Comte ha experimentado la paulatina, inexorable transformación

de santuario en museo. Para la Religión de la Humanidad, en París, ha sido sencillamente el tránsito de la vida a la muerte.

Todavía después del 30 se asistía en París a las postreras tradicionales polémicas y disensiones entre comtianos, girando siempre en torno a la interpretación de la palabra y la obra del Maestro. Todavía entonces la vieja casa era sede de reediciones y publicaciones. Todo eso parece haber pasado definitivamente. El pie editorial "10, rue Monsieur-le-Prince", que fatigara las prensas durante tantas décadas con toda clase de impresos, desde los gruesos volúmenes de Comte y Laffitte hasta el aluvión de folletos y circulares, ha estado inactivo nada menos que al cumplirse el reciente centenario.

La última publicación, que sepamos, en que ese pie editorial figura, no es, sin embargo, lejana. Lleva la fecha de 1954 y está constituida por los "Estatutos de la Casa de Augusto Comte". En los artículos e incisos de su lenguaje notarial, el documento inhuma melancólicamente un porfiado sueño. La "Sociedad Civil Inmobiliaria de capital variable Pierre Laffitte y Compañía", formada en 1893 para adquirir la finca, hasta ese momento arrendada personalmente por Laffitte, pasa a ser en lo sucesivo "La Casa de Augusto Comte. Asociación Internacional". Fue por una petición internacional que el gobierno francés incluyó en 1928 a la casa de Comte entre los Monumentos Históricos. Un reducido grupo internacional toma ahora a su cargo la tarea de regir su nueva época de museo. Al frente de la edición de los estatutos se advierte:

"La Asociación internacional propietaria y guardiana de la Casa de Augusto Comte no tiene ninguna atribución de orden espiritual. Su misión es conservar a perpetuidad la morada del Filósofo, en el estado en que él la dejó, como un lugar de peregrinaje abierto a todos los admiradores de su obra y de su vida. La Casa de Augusto Comte no es la herencia de ningún grupo, la sede de ninguna propaganda filosófica, política o religiosa. Es en el recogimiento y en el silencio que sabrá recordar mejor a las generaciones futuras el genio y la grandeza del inmortal Renovador."

* * *

Recogimiento y silencio. El silencio se ha hecho al fin entre estos muros donde tanta profética palabra resonó. Así lo ha dispuesto, tres años antes del centenario de la muerte de Comte, reconociendo una situación de hecho, la Asociación propietaria. Ocho personas componen a ésta: Paulo E. de Berredo Carneiro, Alain de Acevedo, Charles Bounoure, Fernand Rousseau y Charles Jeannolle, residentes en París; Julius Baier y Thomas Spooner Lascelles, residentes en Inglaterra; R. Paula Lopes Filho, residente en Ginebra. Por algunos de esos nombres puede verse la presencia brasileña.

Otra expresión todavía tiene ella en la persona del actual Conservador de la casa, el cuasi nonagenario Augusto Gonzalves, solitario habitante del que fue primer templo de la Iglesia universal del positivismo. Oriundo del Brasil, reside en París no recuerda él mismo desde cuándo. Como una supervivencia fantasmal del viejo comtismo, ajeno al tiempo, enfundado en su traje negro y en su sordera, recorre las habitaciones señalando con la mirada perdida los recuerdos de Comte y de Clotilde, como si hubiera sido testigo de sus encuentros en el "año sin semejante" de 1845. Documentos diversos del filósofo, manuscritos de sus obras y de su correspondencia con Clotilde, el sillón y la mesa donde escribía, la biblioteca, la pieza donde dictaba sus lecciones de matemáticas, el dormitorio y el lecho en que murió. Y todavía, en el salón, el sillón donde se sentaba Clotilde, marcado con su inicial de mano del propio Comte, sendos retratos de Comte y de Clotilde y un busto del primero, los tres por Etex, el artista rival de Rude en la decoración del Arco del Triunfo. Todo en la casa tal como quedó al morir su dueño.

El museo se completa con un piso inferior donde los discípulos de Comte, después de su muerte, instalaron los archivos, librería y sala de conferencias del grupo. En las paredes de ésta, profusa galería de retratos. Una sección está dedicada a personajes del comtismo latinoamericano. Allí el mexicano Gabino Barreda, el chileno Jorge Lagarrigue y numerosos brasileños. Entre otros, Oliveira Guimaraes, fundador de la primera sociedad positivista de Río de Janeiro; Benjamín Constant, fundador de la República; Julio de Castilhos, autor a fines

del siglo pasado de la constitución comtiana de Río Grande del Sur, dictatorial desde luego, única consagración en el mundo, a lo largo de nuestra frontera norte, de las ideas institucionales de Comte; Miguel Lemos, fundador de la Iglesia Positivista; Raimundo Teixeira Mendes, compañero y sucesor de Miguel Lemos.

* * *

Al nombrar a Teixeira Mendes hemos nombrado al creador del segundo templo en París de la Religión de la Humanidad. Lo fue a través de un episodio tan curioso como poco conocido. En el mismo año 1903 en que Lemos le cedió su puesto al frente del Apostolado, realizó un viaje a París, dispuesto a rescatar de algún modo el recuerdo del Fundador, desvirtuado a juicio de los positivistas brasileños por la línea de Laffitte. Con éste habían roto ruidosamente ya en 1883. Llegado a París, los laffittistas negaron a Teixeira su entrada en la casa de Comte. Por el mismo camino que había seguido el cortejo fúnebre del Maestro, cumplió a pie un viacrucis de desagravio hasta su tumba en el cementerio del Père Lachaise. Y luego, en un edificio contiguo y gemelo a aquél en que vivió Clotilde de Vaux, en el barrio del Marais, 5, rue Payenne, que adquirió para el Apostolado del Brasil, consagró el templo que iba a llamarse Capilla de la Humanidad.

El interior de la Capilla de la casa de Clotilde reprodujo en pequeño la disposición y la ornamentación del templo de Río. En el altar, detrás del busto de Comte, amplios retratos de Clotilde, de la madre de Comte y de éste mismo en su lecho de muerte. En las paredes, en pintados bustos sobre columnas, catorce grandes figuras de la historia de la humanidad de las escogidas por Comte, desde Moisés hasta Bichat, pasando por César y Carlomagno. En el vestíbulo, una galería de fotografías del gran templo carioca y de diversos lugares de la "historia sagrada" del comtismo en París. En fin, en un piso superior, un museo con recuerdos de Clotilde, incluida su cámara mortuoria. Inscripciones y una gran placa en la fachada del edificio, atraen la atención de los transeúntes sobre esta intrépida empresa religiosa brasileña en el París del siglo xx.

La Capilla sigue perteneciendo al Apostolado Positivista del Brasil, que cuida puntualmente de su conservación. Pero carece de creyentes. La casa de Clotilde, no menos que la de Comte, es hoy sólo museo.

En el templo de Río de Janeiro asistimos no hace mucho a una conferencia del culto positivista, con glosas de Comte entre graves ejecuciones musicales; en la vasta sala antes desbordada por la multitud, poco más de veinte fieles podían contarse. En la casa de Clotilde hemos asistido a otra al finalizar este año del centenario, pero ajena por completo al culto. Ha sido organizada, como operación de simple rutina administrativa, por la Sección "Monumentos Históricos" del Ministerio de Educación Nacional. El auditorio, si bien esta vez algo más numeroso, escuchó atentamente la historia de Comte y Clotilde en el mismo estado de espíritu con que otro día escuchara la de Abelardo y Eloísa.

(1957)

IV

DE ESPAÑA Y AMERICA

EL QUIJOTE EN UNAMUNO Y ORTEGA

Unamuno y Ortega son, desde luego, las figuras máximas de la filosofía española en el siglo XX. Pero hay, por otro lado, en esta filosofía, una cuestión que es formulable, precisamente, así: "Unamuno y Ortega". Al cotejo o confrontación entre Unamuno y Ortega se vuelve cada vez que se ahonda en uno u otro, como también cada vez que se analizan las condiciones contemporáneas del pensamiento o la cultura de España. El resultado es a veces la coincidencia. Pero más a menudo y sobre todo en las instancias decisivas, el conflicto.

Las relaciones personales e ideológicas entre ambos tienen su historia y hasta su anecdotario. Hacia el extremo opuesto de lo que es mera anécdota, esas relaciones expresan dos maneras muy diversas de acercarse al problema de España y de buscarle soluciones. Por tal diversidad, que llega a ser oposición, cobra todo su sentido la cuestión Unamuno-Ortega. Se instituye ésta en torno a la antinomia histórica España-Europa, y se prolonga a propósito de la antinomia filosófica Razón-Vida. La primera se halla radicada en el campo de la cultura; la segunda en el campo del conocimiento y el ser. Pero no están desvinculadas entre sí; por el contrario, se corresponden íntimamente, se llaman la una a la otra y en ciertos planos son inseparables.

Después de un primer contacto amistoso en 1904, Unamuno y Ortega tuvieron su primer choque en 1909, precisamente sobre las relaciones con Europa. En carta a Azorín, embistió Unamuno contra "los papanatas que están bajo la sugestión de lo europeo". Con el título de "Unamuno y Europa, fábula", replicó Ortega: "Cierto que el señor Unamuno me alude en esa carta... apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad sim-

bólica la palabra Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España." Llama en seguida a Unamuno "energúmeno español", conforme a la caracterización que de él acababa de hacer en su estudio sobre Renan: "morabito máximo que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo".

Las respectivas posiciones de Unamuno y Ortega en la cuestión España-Europa, suelen verse a través de ese choque, inmovilizadas en la "instantánea" de ese episodio. Se olvida así que Unamuno había llegado al españolismo desde el europeísmo, y que a su vez Ortega, partiendo también del europeísmo iba a llegar igualmente al españolismo.

El concepto de españolismo puede tener aquí dos sentidos: uno, derivado de lo español como preocupación; otro, derivado de lo español como valor. En el primero hay en ambos pensadores un españolismo constante. En el segundo, evolucionan ambos del europeísmo al españolismo. Es, claro está, este españolismo de valor el que importa confrontar en sus significaciones de doctrina. Los españolismos a que llegan Unamuno y Ortega no se confunden con el histórico tradicionalismo de la España conservadora, que inspira, por ejemplo, al hispanismo doctrinario de Menéndez y Pelayo. Pero a la vez difieren sensiblemente entre sí.

Es notable comprobar que la evolución de ambos hacia el españolismo se produjo bajo el signo del Quijote. Tanto en uno como en otro, el esclarecimiento del problema de España se halla directamente ligado a la creación cervantina. Hubo para ello, en primer lugar, una razón ocasional: el tercer centenario del Quijote, en 1905, con toda la resonancia que tuvo durante varios años. Para la generación del 98, en su plenitud entonces, el tema resultó inseparable del tema de España, su tema por excelencia; Ortega, epígono de ella, alcanzó a participar del mismo clima. Hubo, después, una razón de fondo: el carácter eminentemente representativo de España y lo español, que tiene la obra de Cervantes. Cuando aquellos hombres se vuelven hacia la historia —o la "intrahistoria", como prefiere decir Unamuno— de España, en su reflexión sobre ésta, es la figura del Quijote lo que primero divisan.

Tanto Unamuno como Ortega llegan a hacer profesión de quijotismo en relación con el problema de Espa-

ña. Pero difieren doblemente: por un lado, en el grado de penetración en la personalidad de cada uno, en el puesto que sus quijotismos ocupan respecto a la totalidad de sus obras; por otro lado, en su sentido profundo. El de Unamuno es quijotismo de "Don Quijote", el personaje; el de Ortega es quijotismo de "El Quijote", el libro. El quijotismo de Unamuno se resuelve en "donquijotismo"; el quijotismo de Ortega se resuelve en "cervantismo".

Lo que tuvieron de diferentes sus españolismos de valor fue resultado, precisamente, de lo que tuvieron de diferentes sus formas de quijotismo. La obra de Cervantes fue para Unamuno un llamamiento a España por la fe religiosa; para Ortega, un llamamiento a España por la razón filosófica. Por el ingreso al españolismo y el quijotismo alcanzaron ambos lo más personal de sus respectivas filosofías. No fue para ambos algo accesorio, sino esencial. Pero mientras Unamuno *encuentra* la clave de España en *Don Quijote*, Ortega la *busca* en *El Quijote;* mientras aquél llega a la adhesión fervorosa que le suscita el protagonista con sus hechos, éste parte de una reflexión sobre el espíritu del autor. Las obras decisivas, fundacionales de sus distintos quijotismos, fueron respectivamente: *Vida de Don Quijote y Sancho* y *Meditaciones del Quijote*. Hay ya en los títulos un doble contraste significativo: Vida-Meditaciones; Don Quijote-El Quijote.

Para Unamuno, el momento culminante es 1905, cuando publica *Vida de Don Quijote y Sancho*. Dirá mucho después que fue "coincidiendo por acaso, no de propósito, con la celebración del tercer centenario de la primera publicación del *Quijote*, ya que no me propuse hacer obra de centenario". En 1906 proclamaba: "Tengo la profunda convicción, por arbitraria que sea — tanto más profunda cuanto más arbitraria, pues así pasa con las verdades de fe — tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa". Eso que llama "lo nuestro, lo genuinamente nuestro", es lo que aquí venimos denominando su *donquijotismo*.

En 1912 epilogaba su obra fundamental *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, con un ensayo titulado "Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea", donde explica cómo "brotó" su libro anterior, y con él su "culto al quijotismo como religión nacional". "Quise allí — agrega — rastrear nuestra filosofía." Y concluye: "Mas adonde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a don Quijote. Porque hay un quijotismo filosófico, pero también una filosofía quijotesca."

Para Ortega, el momento culminante es 1914, cuando publica *Meditaciones del Quijote*, su primer libro. Sobre el tapete seguía todavía el tema del Quijote, especialmente por la insistencia de Unamuno. Es en aquel momento que se produce en Ortega el tránsito al españolismo de valor, y no como señalan algunos, en ocasión de *España invertebrada*, obra de 1921. Pero será para impugnar el españolismo donquijotista de Unamuno. Nos atrevemos a sostener que mueve al libro de Ortega una intención de réplica al unamuniano y bien reciente *Del sentimiento trágico de la vida*.

Aparecen por primera vez en *Meditaciones del Quijote* ideas que serán capitales en la filosofía personal de Ortega: explícitas, la de circunstancia y la de perspectiva; implícita, la de razón vital. De las dos primeras, fundando su españolismo, resultaba una especial estimación de lo español. Después de haber señalado que todos los ensayos del libro, "directa o indirectamente, acaban por referirse a las *circunstancias españolas*", escribe: "Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo..., la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre... Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo."

Era del Quijote que ese españolismo sacaba inspiración. Pero he aquí cómo definía su quijotismo: "En las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de ese libro. Generalmente, lo que en bueno o en mal sentido se entiende

por "quijotismo" es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro." Es decir, investigan a Cervantes, pero a Cervantes en cuanto autor del Quijote. Continuaba: "...los errores a que ha llevado a considerar aisladamente a Don Quijote, son verdaderamente grotescos. Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente — [alusión clara a Unamuno] —, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para unos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido... Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote". Quería significar: de Cervantes, en lo que tiene de revelador del espíritu español a través de su libro, pero más allá de su personaje central.

En un sentido, tanto Unamuno como Ortega pertenecen a la *filosofía* de la vida que se alzó en el 900 contra el intelectualismo del siglo XIX y su forma extrema, el cientificismo. Pero en otro sentido, mientras Unamuno se orienta a un vitalismo irracionalista, Ortega lo hace a un vitalismo racionalista. Mientras Unamuno sacrifica en forma expresa la razón a la vida, Ortega aspira a fortalecer la razón, precisamente en la vida. Tal divergencia filosófica, así esquematizada, tiene que ver también con las respectivas reacciones de uno y otro frente al Quijote. Es en el curso de su polémica contra el "donquijotismo" de Unamuno, que Ortega se sintió conducido a su después famosa teoría de la razón vital.

Unamuno había escrito en *Vida de Don Quijote y Sancho:* "Fundaste este tu pueblo, el pueblo de tus siervos Don Quijote y Sancho, sobre la fe en la inmortalidad personal; mira Señor, que es esta nuestra razón de vida y es nuestro destino entre los pueblos el hacer que esta nuestra verdad del corazón alumbre a las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio..." Y en *Del sentimiento trágico de la vida:* "Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea según la fe de nuestra religión nos lo dice."

Ortega, en respuesta directa, vuelve por los fueros de la razón, prolongando la filosofía del concepto de su iniciación neokantiana. Es otra de sus "meditaciones"

en torno al libro de Cervantes: "Conviene a todo el que ame honradamente, profundamente, la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto... Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida, es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea, del mismo linaje que el ver y el palpar!... Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento... Yo no propongo un abandono, sino todo lo contrario: una integración... El caso del Quijote es, en este como en todo orden, verdaderamente representativo." Representativo de aquel extremo predominio de la impresión, de donde la razón decisiva para concentrar en él la magna pregunta sobre el ser de España.

En contraste con el voluntarista y fideísta de Unamuno, el quijotismo problemático y crítico de Ortega no es entonces nada más, pero tampoco nada menos, que un llamamiento a la responsabilidad de la inteligencia española, como inteligencia.

En realidad, aquel antagonismo teórico — tal como quedó establecido de 1905 a 1914 — estaba destinado a gravitar en nuestro siglo sobre la totalidad del pensamiento de lengua española, de uno y otro lado del océano. Así fue de hecho. El donquijotismo de Unamuno, de tan justa celebración literaria, resultó filosóficamente desprovisto de sentido histórico. De las meditaciones cervantinas de Ortega salió, en cambio — al margen de sus personales doctrinas —, una poderosa invocación a la personalidad filosófica de España e Hispanoamérica.

(1961)

LISANDRO ALVARADO, TRADUCTOR *DE LUCRECIO*

Para muchos de sus compatriotas, Lisandro Alvarado, médico, historiador, literato, humanista, es el más grande polígrafo que ha producido Venezuela después de Bello. Muy diversas fueron sus hazañas intelectuales. Entre ellas no fue la menor su notable versión española de Lucrecio, que América empieza a conocer y apreciar.

Nacido en 1858 y muerto en 1929, perteneció a la generación venezolana y continental formada en pleno auge de las doctrinas positivistas. Por su profesión de médico y por el ambiente espiritual de su época, se sintió solicitado por las ciencias naturales. Pero fue, en definitiva, en el campo de las humanidades donde cumplió la parte fundamental de su obra. A ese campo llevó la esencial inspiración filosófica naturalista que era propia de su formación y su inclinación. De tal conjunción de intereses y orientaciones, nació su temprana devoción por Lucrecio, el clásico poeta de la materia y de la naturaleza. Nació también su decisión de vertirlo al español, tarea que no dio por terminada sino al cabo de casi treinta años de labor, y que recién ahora, varios lustros después de su muerte, se ha venido a publicar.

Fue Alvarado un conocedor profundo de lenguas clásicas y modernas. Se inició en el latín en la primera edad escolar; estudió griego, hebreo, provenzal; se afirma que hablaba con soltura el árabe; además de dominar el francés, inglés, alemán e italiano, inventarió y analizó casi todas las lenguas y dialectos indígenas de Venezuela. Hizo al español traducciones de aliento — de Lucrecio entre los antiguos, de Humboldt entre los modernos — y en ocasiones tradujo sus propios escritos al francés y al italiano.

La traducción de Lucrecio, en la que puso a contri-

bución toda su sapiencia de latinista, constituyó, sin duda, algo más que un esfuerzo de traslación idiomática a cargo de un consumado lingüista. Documenta, al par que la sólida cultura clásica de Alvarado, una significativa preferencia filosófica. Surge así del conjunto de circunstancias que la rodearon. Se incorpora por eso, tanto como a la de las letras, a la historia de las ideas en América.

El siglo XIX resultó especialmente propicio a la gloria de Lucrecio. Por un lado, el empuje del espíritu naturalista; por otro, la reactualización — ahora en plano científico — de las teorías atomistas, motivaron su interés creciente por su obra. En Francia, en Inglaterra, en Alemania, se confrontan y depuran las versiones existentes del célebre poema *De rerum natura*, se hacen traducciones y se escriben nuevos comentarios y estudios críticos. En el trabajo que le dedicó en 1884, decía Bergson: "Al siglo XIX estaba reservada la tarea de restablecer, en lo que puede hacerse, el texto de Lucrecio, y de proporcionar a este autor la estimación, la admiración de los hombres, poco a poco perdidas para él desde los últimos años del siglo de Augusto."

De ese movimiento participa España con rezago. Es cierto que ya a fines del siglo XVIII había hecho una traducción en verso, en un aparte de su tumultuosa existencia, el famoso Abate Marchena. Pero permaneció inédita y desconocida hasta que Menéndez y Pelayo dio noticia de ella en un capítulo de *Los heterodoxos españoles*. Se publicó por primera vez en 1897, sumándose a la que en la época realizó en prosa Rodríguez Navas y que vio la luz en 1893 con un prólogo de Pi y Margall. Ambas publicaciones españolas de Lucrecio resultan inseparables del movimiento de ideas naturalistas, al mismo tiempo que de ideas religiosas racionalistas, que entonces alcanza su máxima expansión.

Fue en esas circunstancias históricas y en medio de ese cuadro ideológico que Lisandro Alvarado, cuando no se había editado todavía ninguna traducción española de Lucrecio, emprendió la suya. Concibió el propósito después del 90, en coloquios mantenidos en Londres con otro ilustre venezolano, José Gil Fortoul, estrecho compañero de inquietudes humanistas y orientaciones filosóficas. Ya en 1894 pudo escribirle: "Al fin he terminado, lo menos mal que he podido, la traducción que le había anunciado del poema de Lucrecio. Fruto este ensayo de

una idea suya, y habiendo yo recibido constantemente para continuarlo y realizarlo su generosa voz de aliento, es muy justo que piense también en usted para dedicárselo."

Alvarado corrigió sucesivamente su versión de Lucrecio. En gran parte se pueden seguir las alternativas de esa tarea a través de su *Epistolario* con Gil Fortoul, que su hijo ha publicado. Murió, empero, sin haber podido ver editado su trabajo, del que sólo adelantó en vida algunos fragmentos en revistas venezolanas. Los manuscritos, incluso, llegaron a considerarse perdidos después de su muerte, hasta que pudieron ser localizados en 1943.

En 1950, el gobierno del Estado de Lara, natal de Alvarado, presidido entonces por el destacado historiador Carlos Felice Cardot, procedió a su publicación por primera vez. En 1958 fue reeditado como tomo VI de la edición de Obras Completas de Lisandro Alvarado, llevada a cabo por el Ministerio de Educación Nacional de Venezuela. Este volumen incluye un estudio preliminar del filósofo español residente en Venezuela Juan David García Bacca, y sustanciosas noticias históricas, biográficas y bibliográficas a cargo de Carlos Felice Cardot y Oscar Sambrano Urdaneta.

Que su intención fue antes filosófica que literaria, lo hizo constar el propio Alvarado. En la misma carta a Gil Fortoul ya mencionada, una vez concluida su tarea, decía: "Por escasa que sea la importancia que se le dé a ese poema filosófico y aun haciendo abstracción del mérito literario, que desaparece en gran parte en la versión, bastante es todavía lo que queda a favor de él, cuando se consideran las tendencias filosóficas del día." Esas tendencias a que alude eran las del ciencismo naturalista, conforme lo explicita a continuación: "...la moral universal —añadía— ha venido refundiéndose a los ojos de la ciencia de hoy día en la selección natural, y la selección natural, lo mismo que el origen de las especies y la hipótesis de la evolución, encuentran campo fecundo en el poema de Lucrecio, en particular en el libro V, donde también podrán gozar los conocedores de la lengua latina de los cuadros más brillantes, de los hexámetros más armoniosos, del estilo más grave y majestuoso, que contiene la obra, en los pasajes en que el poeta expone *el plan de la creación*".

En el valioso prólogo que antepuso a su traducción,

vuelve Alvarado a los mismos conceptos. Señala la carencia de satisfactorias versiones españolas de Lucrecio, y escribe: "...tendríamos con esto excusa si ofreciéramos ahora, puesto en lengua vulgar y en el supuesto de que pueda ello ser útil para los que hablamos el español americano, un libro clásico a que han dado gran importancia los recientes progresos de las ciencias físicas y naturales". "Lucrecio — proclama más adelante — es hoy el poeta de los sabios." Comentando estos aspectos de la primera traducción americana de Lucrecio, dirá García Bacca que fueron motivos de actualidad los que movieron a Alvarado a emprender la traducción de *De rerum natura* en aquellos años aurorales de la atómica moderna.

Esos motivos de actualidad no fueron obstáculo para que llevara a cabo su tarea con parsimonia y escrupulosidad científicas verdaderamente ejemplares, ajustándose a un meditado plan de que da cuenta en el prólogo. Cuando redactó a éste definitivamente, ya se habían editado las versiones de Marchena y Rodríguez Navas. Observa que en ninguna de ellas "se dice una palabra en lo concerniente al texto escogido, a las variantes, a los pasajes espurios o traspuestos; y menciono esto — añade — porque de ello depende en cierto modo la exactitud de la interpretación y el sentido que a veces toman las ideas del autor".

Expone el fundamento de las diversas normas a que se somete, tomando como base el texto latino establecido por el inglés Munro, que Bergson calificaba de trabajo admirable, llamado a "acobardar a los futuros editores de Lucrecio". Y sobre ese texto, el auxilio de los más modernos estudios filológicos y exegéticos. "Hoy tenemos la comodidad — continuaba Alvarado — de poner a nuestro servicio la sagacidad y erudición de Lachmann, de Madvig, de Bernays, de Munro, de Martha. Laboriosas investigaciones han sometido a un riguroso y acertado cotejo los códices descubiertos, y trabajos especiales y comparativos esclarecen acá y allá el texto de un poema filosófico al cual sucedió una larga era de ignorancia y superstición."

En su estudio preliminar, García Bacca ha puesto de relieve los méritos de la traducción, haciendo diversas confrontaciones con la inglesa del mismo Munro y la francesa de Ernout. No queda en desventaja la de Alva-

rado: armonizan en ella la fidelidad filosófica con la literaria, la del pensamiento con la de la letra.

Fue en 1910 que publicó Santayana su conocido libro *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe,* en el que manifiesta tan grande admiración por el latino. Por esas fechas, al cabo de dos décadas de labor, Alvarado seguía puliendo y retocando su traducción. En el norte y en el sur de América, el hispano-norteamericano y el venezolano se inclinaban simultáneamente sobre el poema de Lucrecio, con el mismo afán de referirlo al pensamiento vivo de nuestro tiempo. Cierto tipo de doctrinarismo contemporáneo, aplicado a la imposible tarea de abolir la pertenencia del hombre a la naturaleza, ha querido después volver a olvidarlo. Tanto más oportuna, por eso, en nuestros países, la publicación que ahora se hace de esta no superada versión española de su texto.

Esperaba Alvarado que resultara útil a los que hablamos el español americano. En circunstancias en que el español brega por su personería como lengua filosófica, luchando con sus propias dificultades de orden técnico, la utilidad empieza en lo aleccionante del ejemplo mismo de Lucrecio. "Ni se oculta a mi espíritu — decía — que es difícil ilustrar en versos latinos esos nebulosos descubrimientos de los griegos, en especial cuando mucho hay que exponer con voces nuevas, por pobreza del idioma y por la novedad del asunto." "...Importúname a pesar mío la pobreza del lenguaje patrio..." (1). Así iniciaba su dilatada carrera filosófica la lengua latina.

(1961)

(1) *De rerum natura,* I, 4; III, 8.

EN EL CENTENARIO DE MIGUEL LEMOS

Este año — el 25 de noviembre — se cumplió el centenario de Miguel Lemos, singular protagonista de esa aventura de la filosofía europea en el Brasil, al decir de J. Cruz Costa, que ha sido el positivismo religioso brasileño.

Al interés intrínseco de su figura se une, para recordarlo aquí, su estrecha vinculación de origen y de familia con el Uruguay.

La aventura, para él, comenzó a raíz de un examen de mecánica general que debía rendir, cuando tenía veinte años de edad, en la Escuela Politécnica de Río de Janeiro. Un compañero le recomendó como lectura muy provechosa la parte relativa a la mecánica contenida en el primer volumen del *Curso de Filosofía Positiva*, de Augusto Comte. Y le prestó, además, su ejemplar.

"Como era de esperar — escribió más tarde Lemos — de quien siempre subordinó sus preocupaciones científicas a sus aspiraciones sociales, comencé la lectura por la parte general del libro, y tuve entonces la ventura de encontrar en los capítulos introductorios lo que en vano había procurado hasta esa época: una filosofía positiva, esto es, dotada del mismo carácter de certeza peculiar a las ciencias ya constituídas y abrazando en su coordinación los fenómenos políticos y morales. Fue, pues, a fines de 1874 o principios de 1875, que yo, por primera vez, trabé conocimiento con la doctrina de Augusto Comte, no habiendo leído ni oído nada de esto antes" (1).

Lo demás vino por añadidura, en una rápida sucesión de acontecimientos personales y colectivos.

(1) Véase J. Cruz Costa, *O Desenvolvimento da Filosofia no Brazil no século XIX e a Evolução Histórica nacional*, S. Paulo, 1950, p. 155.

En el mismo año 1875 publicaba un artículo de adhesión a las ideas filosóficas de Comte. En 1876 participaba en la creación de la más tarde llamada Sociedad Positivista de Río de Janeiro, que agrupó a los primeros comtianos brasileños y entre cuyos patrocinadores se destacaba Benjamín Constant Botelho de Magalhães, futuro célebre fundador de la República. En 1877, suspendido por dos años de la Escuela Politécnica a raíz de un artículo contra su director, el Vizconde de Río Branco, viajaba a París. Allí iba a permanecer hasta 1881 y decidir su destino filosófico y espiritual, después de conocer y tratar, sucesivamente, a los dos grandes discípulos de Comte: Emile Littré y Pierre Laffitte.

Cuando Lemos partió para Europa, tenía ya posición tomada en la clásica disidencia que dividía al comtismo en dos irreductibles bandos. Todas sus simpatías eran para Littré, el discípulo que se había separado de Comte cuando éste orientó su pensamiento hacia la concepción y organización de la Religión de la Humanidad, y que ahora enfrentaba a Laffitte, continuador de todas las doctrinas del Maestro y su heredero al frente del culto religioso positivista. Había sido a través de Littré que Lemos había llegado al comtismo: en una edición patrocinada por Littré había hecho su primera lectura de Comte y en la biografía de éste por Littré había formado sus conceptos sobre la personalidad y la obra del fundador del positivismo. Una fuerte prevención contra la última etapa de la carrera filosófica de Comte, interpretada como producto de su locura, le había quedado de todo eso.

En París, su primer paso fue, naturalmente, vincularse a Littré. La más profunda desilusión siguió a su conocimiento. Ciertos vacíos que de antemano sentía en la versión littreísta del comtismo le resultaron confirmados por la personalidad de quien, según el juicio que llegó a formular, "no pasaba de un erudito seco, sin ninguna acción social, aislado en su gabinete..., paciente investigador de vocablos, sin entusiasmo, sin fe, absorbido por las minucias de una erudición estéril" (2).

Tal desilusión lo empujó al encuentro del grupo ortodoxo que se reunía en el célebre apartamento de Comte,

(2) Ibidem, p. 164.

en la calle Monsieur-le-Prince, 10, donde Laffitte oficiaba. Fue aquel su camino de Damasco. La persuasiva elocuencia, el reconocido encanto personal del albacea de Comte, lo conquistaron de golpe. Acababa de descubrir el comtismo "verdadero". En su imaginación ardiente, la misión religiosa de Comte quedó reivindicada oyendo a Laffitte. "Las lecciones — escribiría más tarde — duraban dos horas, a veces más, pero salíase de allí con el gozo anticipado de una regeneración universal. Sentíase allí ***un mundo nuevo, una religión que surgía consagrada*** por la abnegación de los adeptos y por el martirio de su fundador" (3). En lo sucesivo, el *Curso de Filosofía Positiva*, de Comte, al que se atenía el littreísmo, pasaría para él a segundo plano ante el *Sistema de Política Positiva*, la obra del Maestro que constituía la verdadera Biblia del comtismo religioso.

En 1879 formuló ante el túmulo de Comte un voto consagrándose enteramente al servicio de la Religión de la Humanidad. En 1880 Laffitte decidió hacerlo Sacerdote de la Humanidad, pero sólo aceptó el título de "Aspirante al Sacerdocio de la Humanidad". En 1881 regresó a Río de Janeiro, donde tomó la dirección de la Sociedad Positivista, para transformarla en seguida, en vista del carácter sacerdotal de sus funciones, en "Iglesia" o "Apostolado Positivista del Brasil" (4). Quedó instalado éste en julio del mismo año, después de haber recibido Lemos, de Laffitte, el título de "Director Provisorio" del positivismo en el Brasil. Tenía entonces veintiséis años de edad.

Difundir el culto, organizar las tareas de adoctrinamiento, fueron los objetivos inmediatos de Miguel Lemos. Pero lo fue en el mismo grado la oportuna intervención en los negocios públicos. Un fuerte soplo de renovación sacudía entonces la existencia del Imperio. El espíritu de sus viejas instituciones caducaba. La corriente republicana que se abría camino desde la década del 60, se había hecho poderosa. A ella se había incorporado

(3) Ibidem, p. 165.

(4) El mismo año regresó a Montevideo, de París, José Batlle y Ordóñez, quien asistió al mismo tiempo que Lemos a las conferencias de Laffitte en la casa de Comte, sin que tal prédica, contra lo que hasta hace poco se venía sosteniendo, lo hubiera de ningún modo conquistado. Sobre el problema de las relaciones de Batlle y Ordóñez con Miguel Lemos, en Montevideo y en París, véase nuestro ***Batlle y Ordóñez y el Positivismo Filosófico,*** 1951, pp. 56 a 61, y 198.

el comtismo brasileño desde antes de la inflexión religiosa que Lemos le diera. Bajo la dirección de éste acentuaría su intervención en las campañas republicanas, tanto más fiel al republicanismo del Maestro cuanto que lo iba a sustentar dentro de su misma orientación de hostilidad al liberalismo democrático. Demócratas por un lado y positivistas comtianos por otro, adversos estos últimos a la democracia, serían en lo sucesivo las dos grandes clases de integrantes de la corriente republicana.

En 1882 ocurrieron las primeras divergencias en la Iglesia Positivista del Brasil, separándose entre otros, sin dejar de ser comtiano, Benjamín Constant. Miguel Lemos se hallaba entre tanto vigorosamente secundado por Raimundo Teixeira Méndes, su antiguo compañero de la Politécnica, llamado a ser el otro gran apóstol de la Religión de la Humanidad en el Brasil. En tales circunstancias se produce la resonante ruptura del comtismo ortodoxo brasileño, capitaneado por el joven Lemos, con el patriarca Laffitte y su grupo de París.

Gestada esa ruptura por una serie de incidencias, se formalizó a fines de 1883, a través de una circular dirigida por Lemos "a todos los verdaderos discípulos de Augusto Comte". Rompía con Laffitte, llamándolo en adelante mistificador y sofista, infiel a las verdaderas doctrinas del Maestro, como habían roto en 1876 el inglés Congreve y en 1877 el martinicano francés Audiffrent. El chileno Jorge Lagarrigue y su grupo lo acompañarían en esa histórica ruptura, que se consagraría con el nombre de "Cisma de Occidente" del positivismo, después de motivar una vasta polémica en la que participaron positivistas de Brasil, Chile, Francia, Inglaterra, Suecia.

En 1888 tuvo lugar en el Brasil la abolición de la esclavitud, histórico acontecimiento al que no fue ajena la prédica positivista. Y en 1889, la caída del Imperio y la proclamación de la República. Mucho se ha discutido el grado de influencia que en ello tuvo el positivismo, que fue sólo una de las fuerzas republicanas concurrentes. En cualquier caso, la influencia positivista mayor no fue la ortodoxa del Apostolado, sino la heterodoxa de Benjamín Constant, con su enorme prestigio personal en las juventudes militares de las postrimerías del Imperio.

Fue después de proclamada que la República recibió la colaboración del Apostolado, muy activa durante los dos meses — diciembre de 1889 y enero de 1890 — en que

formó parte del gobierno el ortodoxo Demetrio Ribeiro, "hijo exclusivo de nuestra propaganda — diría Miguel Lemos — y que llegaba al poder con el programa positivista en la mano" (5). Las contribuciones mayores de esa colaboración positivista fueron la separación de la Iglesia y el Estado, y la bandera de la República, en la que se introdujo la divisa comtiana de "Orden y Progreso". Pero el *Apostolado* fracasó en su empeño de imponer constitucionalmente la "Dictadura Republicana" que preconizaba Comte.

Numerosas serán después de 1890 las intervenciones y declaraciones del Apostolado a propósito de diversos problemas, nacionales e internacionales, de la República naciente. En el escenario de ésta, se quiera o no, Miguel Lemos llegó a ser un personaje, en su sola condición de director de aquel Apostolado. Pero no descuidaba entretanto lo que era para él lo esencial: su misión religiosa. En el mismo año 1890 fue colocada la piedra fundamental del Templo de la Humanidad, solemnemente inaugurado en 1897, con nutrida concurrencia de fieles y de público, en una ceremonia que marca el momento culminante en la vida y la obra de Miguel Lemos.

En 1903 cedió su puesto a Teixeira Méndes, retirándose definitivamente. No por ello dejó de acompañar con toda fidelidad la acción del Apostolado hasta su muerte, ocurrida en Petrópolis, en 1917. Fueron allí a buscarlo los positivistas, llevando sus vestiduras sacerdotales, para traerlo al Templo donde fue velado con el rostro vuelto hacia el altar de la Humanidad. Desaparecía en medio del respeto y la consideración de todo el Brasil, ganados por el fervor idealista que puso en su prédica y la austera rigidez con que sirvió a sus principios.

Miguel Lemos fue secundado y proseguido con parejo idealismo y pareja austeridad por Raimundo Teixeira Méndes. Muerto éste en 1926, la acción del positivismo religioso ha continuado en Río de Janeiro, donde sigue abierto, en la actual calle Benjamín Constant, el Templo de la Humanidad. Asimismo, en diversos Estados del Brasil donde el positivismo penetró desde los tiempos de Lemos, especialmente en Río Grande del Sur. Pero en declinación inexorable, con una sola excepción: "Curitiba, capital del Estado de Paraná — escribía en 1946 el

(5) J. Cruz Costa, op. cit., pp. 236-37.

mexicano Antonio Gómez Robledo (6) — es hoy día probablemente el único lugar en el mundo entero en que el positivismo (en la modalidad religiosa de Comte) está en auge y conquista prosélitos" (7).

* * *

Hemos mencionado más arriba la vinculación familiar de Miguel Lemos con el Uruguay.

Fue su abuela la uruguaya Dominga Lerena, que casó en Canelones, en 1823, con Antonio Rodríguez de Carvalho, natural de Río Grande, perteneciente al círculo de Lecor cuando la dominación portuguesa en nuestro país (8). Entre los varios vástagos, varones y mujeres, de este matrimonio, se contó Josefa Carvalho Lerena, madre uruguaya de Miguel Lemos, quien fue el primer fruto de su unión matrimonial con el teniente de la armada brasileña Miguel Carlos Correa de Lemos.

Según información que ha tenido la gentileza de proporcionarnos la señora Celia Carvalho Rodríguez, prima hermana del prócer positivista, uruguaya y residente en nuestra capital, los padres de Miguel Lemos se casaron en Montevideo, al cumplirse la primera mitad del siglo pasado, en la residencia de los Carvalho Lerena, calle Buenos Aires entre las de Colón y Pérez Castellanos. Miguel nació poco después en el Brasil, en Niteroi, en la expresada fecha de 25 de noviembre de 1854. Pero luego la familia se radicó definitivamente en Montevideo, dedicándose el padre a la explotación de un saladero en el Cerro. Aquí nacieron y vivieron los restantes hijos del matrimonio: Josefina, Juana, Julia, Enrique, Maruja, Lucía (9).

Enrique, único hermano varón de Miguel, muerto hace algunos años en Montevideo, donde pasó toda su

(6) Antonio Gómez Robledo, *La Filosofía en el Brasil*, México, 1946, p. 57.

(7) Aparte de las obras ya citadas, véase sobre Miguel Lemos y el positivismo brasileño: J. Camilo de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*, S. Paulo, 1943; Guillermo Francovich, *Filósofos Brasileños*, Bs. Aires, 1943.

(8) Hemos tenido a la vista una copia de la partida de casamiento de estos abuelos de Miguel Lemos. (Archivo del historiador Juan E. Pivel Devoto).

(9) No hemos podido localizar la partida de matrimonio de los padres de Miguel Lemos; del nacimiento de sus hermanos, sólo las de Juana (Iglesia de San Francisco, año 1857, L. 3.°, f. 126) y Julia (Idem, año 1870, L. 4.°, f. 74).

vida, fue un hombre de refinada cultura. Dejó una valiosa biblioteca, actualmente de propiedad de la Asociación de Estudiantes Católicas por donación de la familia. En materia religiosa, sin embargo, compartía las doctrinas de su hermano. El y su padre, desaparecido a principios del siglo, fueron en nuestro país raros adeptos de la religión positivista de la Humanidad, convertidos a ella por la prédica de Miguel. Estos miembros de la familia Lemos y el fundador de la familia Santayana, son de los pocos, si no los únicos, que hayan representado en el Uruguay el comtismo religioso, a punto de partida en el Apostolado que aquél fundara.

Miguel Lemos vivió de niño en Montevideo, al radicarse aquí sus padres. En un colegio montevideano, donde habría sido compañero de Batlle y Ordóñez, hizo sus primeras letras. Se educó luego en Río, pasando de allí a París en las circunstancias que hemos visto. Después de llegado a ser jefe de la Iglesia Positivista brasileña, sólo alguna vez visitó en Montevideo a sus padres y abuelos (10).

(1954)

(10) Así nos informa la nombrada señora Celia Rodríguez Carvalho, quien lo recuerda ensimismado en sus lecturas positivistas en el patio de la casa de los abuelos, en la calle Buenos Aires, poco tiempo después de su regreso de París ungido *Aspirante al Sacerdocio de la Humanidad*.

LUIS JOSE DE LA PEÑA Y EL IDEOLOGISMO ARGENTINO

Se ha dicho alguna vez que la *ideología*, o *ideologismo*, fue la primera filosofía argentina.

Se trata de aquella doctrina heredera y continuadora de la enciclopedia en el seno de la filosofía iluminista, que dio contenido al pensamiento revolucionario francés después del 89. *Ideología* quería decir, en esa doctrina, el estudio o la ciencia de las *ideas*, entendidas a su vez éstas en el amplio sentido de representación psicológica, que le dio el empirismo sensualista de Locke y Condillac. Tras las huellas de éstos, la desarrollan Cabanis, Destutt de Tracy y un extendido grupo de pensadores que interpretan hasta los primeros lustros del siglo XIX la filosofía de la Revolución en el poder. Para esa concepción, la *ideología* no era una filosofía, sino sencillamente la filosofía. Lo era desde la psicología a la metafísica, pasando por la lógica, la moral y todos los sectores de la filosofía aplicada, particularmente en el campo de la educación y la política. En los planes de estudio de la época, la palabra ideología sustituye a menudo a la de filosofía, como equivalente suyo. De ahí que tal ideología, así entendida, resulte ser un *ideologismo*.

Que fue la primera filosofía argentina se ha dicho porque ella fue la que dio su primera estructura orgánica a la inteligencia del país vecino después de la emancipación. En las aulas argentinas, la escolástica colonial se prolonga formalmente hasta las proximidades del año 20, si bien retaceada aquí y allá por las influencias modernas y enciclopedistas. Al finalizar la segunda década del siglo se procede a retirarla de la circulación docente, para reemplazársela por la enseñanza del ideologismo. Llegado al poder político, Bernardino Rivadavia impulsa esa transición. Amigo personal de Destutt de Tracy,

como lo era en el norte Jefferson; adepto de sus doctrinas, especialmente aptas para servir a la organización del Estado traído por la Revolución, se aplica a infundirlas en las cátedras de la nueva Universidad nacional que le toca establecer. Ha quedado así como la máxima figura política del ideologismo argentino.

En la enseñanza, ese ideologismo argentino tuvo cuatro representantes principales que se suceden en la cátedra de filosofía: Juan Crisóstomo Lafinur, en 1819, en el Colegio de la Unión del Sud, sucesor del viejo Carolino; Juan Manuel Fernández de Agüero, de 1822 a 1827, en el Colegio de Ciencias Morales, nombre que recibe el anterior al incorporarse a la Universidad establecida por Rivadavia en 1821; Luis José de la Peña, de 1826 a 1830, y Diego Alcorta, de 1827 a 1842, ambos en el mismo Colegio universitario. A través de ese cuádruple magisterio, la Ideología se constituyó en la filosofía oficial durante casi un cuarto de siglo, con amplia irradiación sobre la vida intelectual y política del país. Simultáneamente ejercía influencia en los demás países de América, aunque en ningún lado tal vez se repitió la persistencia y organicidad del ciclo ideologista argentino.

El Uruguay no fue ajeno a la acción del ideologismo, en buena parte como reflejo del proceso de allende el Plata. Estudiantes uruguayos pasan por las aulas ideologistas porteñas, como Eduardo Acevedo, entre cuyos papeles se conservan las lecciones filosóficas de su profesor Alcorta. Eminentes ilustraciones rivadavianas, de la misma formación, llegan a Montevideo con la emigración unitaria del grupo en que son cabeza los hermanos Juan Cruz y Florencio Varela. A ese grupo pertenece, precisamente, uno de los cuatro nombrados representantes del ideologismo argentino en la cátedra oficial de filosofía: Luis José de la Peña.

Sin hablar ahora de otros aspectos de su personalidad, de dilatada actuación política y diplomática en el Río de la Plata, dos circunstancias confieren significación histórica, en el orden filosófico, a su incorporación al Uruguay. Luis José de la Peña fue, años más tarde, el primer profesor de filosofía de la Universidad de Montevideo, al establecerse ésta en 1849. Por otro lado, trajo a nuestro país, y dejó aquí, el manuscrito de sus lecciones en la Universidad de Buenos Aires, conservado actualmente, inédito, en nuestro Archivo General de la Nación.

Partes del curso de Fernández de Agüero se publicaron ya en Buenos Aires en 1824 y 1826. Del curso de Alcorta publicó una versión en 1902 Paul Groussac. Después, en nuestra época, se inició hace unos años, en Buenos Aires, una metódica tarea de edición crítica de los cursos ideologistas argentinos. Pero quedó inconclusa; editados los de Lafinur y Fernández de Agüero, no se alcanzó a la reedición del de Alcorta, ni a la edición —que iba a ser por primera vez— del de De la Peña.

Esa tarea estuvo a cargo del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Las lecciones de Lafinur se publicaron en 1939, en un volumen, bajo el título de *Curso filosófico*, con estudio preliminar de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi. Las de Fernández de Agüero en 1940, en tres volúmenes, bajo el título de *Principios de Ideología*, con estudio preliminar de Jorge R. Zamudio Silva. Para la proyectada reedición de Alcorta se contaba con nuevas copias manuscritas, fuera de las que había manejado Groussac, pudiéndose así completar y depurar el texto hasta entonces conocido. Para la también proyectada edición del curso de De la Peña se contaba no ya con copias, sino con el manuscrito original de puño y letra del autor, completo y perfectamente conservado en Montevideo, con desconocimiento hasta entonces de los estudiosos argentinos.

De la Peña había emigrado al Uruguay en 1830, interrumpiendo así su curso de Buenos Aires, que dictaba paralelamente al de Alcorta. Radicado primero en Mercedes, se trasladó al cabo de unos años a Montevideo, donde a fines de la Guerra Grande se convierte en el gran animador del movimiento educacional que condujo a la instalación de la Universidad. En el plano docente, fue el principal gestor de esta instalación. En 1850 donó a la Universidad el extenso manuscrito que hoy se guarda en el Archivo General de la Nación, haciendo constar bajo su firma que era ejemplar único. Se halla ordenado en párrafos hasta el número 796, y dividido en cuatro partes: Metafísica, Moral, Lógica y Retórica. Su título es: *Lecciones de Filosofía redactadas para el uso de los alumnos de la Universidad de Buenos Aires. Por L. J. P.* 1827.

En 1945, después de publicados los cursos de Lafinur y Agüero, decía el doctor Luis Juan Guerrero, director entonces del Instituto de Filosofía de Buenos Aires: "El

ciclo de la Ideología en la enseñanza argentina quedaría completo con la publicación de este manuscrito del doctor Luis José de la Peña y los cursos subsiguientes dictados por el doctor Diego Alcorta, para cuya investigación, que venimos realizando desde hace varios años, disponemos de seis manuscritos y de un abundante material histórico." Gestiones de Gabriel del Mazo, primer argentino enterado en aquella época de la existencia en Montevideo del manuscrito de De la Peña, llevaron al doctor Guerrero a incluirlo de inmediato en su plan de publicaciones ideologistas. Las circunstancias impuestas después de 1945 a la vida universitaria argentina impidieron que el propósito se cumpliera, tanto respecto a ese curso como al de Alcorta.

Dentro del ciclo ideologista argentino tiene De la Peña un especial puesto doctrinario, que han podido apreciar quienes han consultado su manuscrito. Se diferenció netamente de sus compañeros por haber representado la fase final o espiritualista de la Ideología. Si bien carece del vigor y originalidad personales que hacen de Fernández de Agüero la figura mayor y central del ideologismo argentino, su orientación teórica lo singulariza en el conjunto acrecentando su interés histórico.

De Cabanis a Laromiguière, pasando por Destutt de Tracy, el ideologismo francés recorre una curva que lo conduce de un extremo pro-materialista a un extremo pro-espiritualista. Laromiguière, epílogo de la Ideología, es así, al mismo tiempo, prólogo del espiritualismo ecléctico que le siguió; una especie de transición o enlace entre ambas formas filosóficas. En el Río de la Plata, esa es justamente la significación de De la Peña. Invoca, desde luego, a Condillac, obligado antecedente del ideologismo; también a Destutt de Tracy, el verdadero jefe de la escuela, pero es a Laromiguière a quien en definitiva se atiene. Con ese antecedente de su enseñanza en Buenos Aires, no es extraño que cuando dos décadas más tarde funda la cátedra de filosofía de la Universidad de Montevideo, lo haga dentro de los cánones del espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin, acompañando de ese mo[illegible] la evolución cumplida entre tanto por la Universidad fra[illegible]cesa. En dicha cátedra, que atendió de 1849 a 1852, ado[illegible]tó como texto el *Curso* del ecléctico Geruzez, segui[illegible] también luego por su discípulo y sucesor Plácido Ellau en su largo magisterio espiritualista.

La publicación en Buenos Aires hace unos años de los otros cursos ideologistas mencionados, tuvo repercusión en los medios estudiosos de toda Hispanoamérica, tan interesados hoy en la reconstrucción del pasado intelectual del continente. No dejaría de tenerla del mismo modo la del curso de De la Peña. A la vez que con un importante capítulo de la historia de las ideas en el Plata, se trata, por lo demás, de una deuda que tienen por igual con su viejo maestro las Universidades de Buenos Aires y de Montevideo.

(1961)

ALBERDI Y KORN

En este año 1960 se han cumplido el sesquicentenario de Juan Bautista Alberdi y el centenario de Alejandro Korn. Un nexo más íntimo que el de la coincidencia externa de las fechas vincula entre sí a estos dos grandes argentinos. En la plenitud de su carrera filosófica, Korn revalidó, hasta hacer suyos, determinados aspectos del pensamiento de Alberdi. Estos aspectos aparecen contenidos en escritos que el tucumano produjo y publicó en Montevideo. He ahí un conjunto de circunstancias que más que justificar esta recordación uruguaya la obligan. Tenga ella el carácter de un doble homenaje nuestro, en su año, a ambas ilustres sombras.

Es sólo a la mencionada reválida de Alberdi por Korn, llevada a cabo en el plano de la filosofía, que nos referiremos aquí.

Los mencionados escritos montevideanos de Alberdi fueron: una serie de cuatro artículos de polémica con el profesor de filosofía de la Casa de Estudios Generales Salvador Ruano, publicados en *El Nacional* en diciembre de 1838; el *Programa* para un curso de filosofía contemporánea a dictar en el Colegio Oriental de Humanidades, que vio la luz en el mismo diario en octubre de 1840. Ambas producciones, que constituyen la parte verdaderamente filosófica de su vasta obra, reconocen como antecedente algunos pasajes del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, libro que publicó en Buenos Aires en 1837.

Un conato de polémica que a propósito de dicho libro le promovió desde esta banda Andrés Lamas, fue, precisamente, el punto de partida de su vinculación a Montevideo. Miguel Cané, íntimo suyo, estaba ya en nuestra ciudad. Alberdi le escribió para que diera explicaciones de carácter político al impugnante. El mismo dirá mu-

cho después: "Lamas oyó a Cané, se satisfizo y no prosiguió. Con ese motivo se conocieron Lamas y Cané y formaron desde entonces una amistad a la que yo fui asociado más tarde." Invitado por ellos, se trasladó a Montevideo en noviembre de 1838, para acompañarlos en la redacción de *El Nacional*, diario de combate contra Rosas. Clausurando su revista de ideas, el célebre *El Iniciador*, los jóvenes románticos se entregaron de lleno a la lucha política. Para Alberdi, la lucha tenía todavía un frente de otra naturaleza. Las columnas del nuevo órgano dan cabida así a aquellos sus escritos filosóficos, fundamento teórico de toda su labor posterior de político, economista y sociólogo. Inseparable del Alberdi montevideano resulta así el Alberdi filósofo (1).

En otro lugar nos hemos ocupado del pensamiento filosófico de Alberdi, tal como lo formuló entonces en Montevideo (2). Recordemos aquí que, en su condición de primera cabeza especulativa de la juventud organizada en torno a Esteban Echeverría en el *Salón Literario* y la *Asociación de Mayo*, expresó la filosofía de los nuevos, en pugna con el ideologismo que fue propio de la precedente generación rivadaviana. Del sansimonismo derivaban las inspiraciones principales. Filosofía de orientación práctica y social, en su nombre criticó Alberdi al ideologista Ruano en 1838, y estructuró en 1840 un programa que, más que de un curso filosófico, lo era de la filosofía americana. Por primera vez vino a ser ésta postulada allí: "Es necesario que exista una filosofía americana", estampó en los primeros párrafos de su ensayo. Y más adelante: "Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan al momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos."

Sobre los mismos fundamentos quedaba igualmente postulada la filosofía nacional: "La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza

(1) Véase: Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, *Un filósofo argentino en el siglo XIX: Juan Bautista Alberdi*, 1960 (apartado de la Rev. de la Univ. de Bs. As.).

(2) *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, 1945. Además: "El encuentro de Lamas y Alberdi", en Boletín *Historia*, N.º 1, Montevideo, 1942.

por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así, la filosofía de una nación es la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales." ¿Cuáles son esos problemas? "Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perceptible del hombre, en el suelo americano." Tal, en el Montevideo de vísperas del Sitio, el prólogo filosófico de las célebres *Bases* alberdianas de 1852.

Los artículos de 1838 y el programa de 1840 fueron incluidos a fines del siglo en los llamados *Escritos Póstumos de Alberdi*. De allí los exhumó Ingenieros en 1920 en el Libro II de su obra *La evolución de las ideas argentinas*, haciendo la constancia de que se trataba de escritos "no mencionados hasta hoy por sus comentaristas" (3). Por esas mismas fechas redactaba Korn el último capítulo de *Las influencias filosóficas en la evolución nacional*, y se refería también a aquellos olvidados escritos montevideanos de Alberdi. Pero en ese capítulo, que a diferencia del resto del libro permaneció inédito hasta 1936, Korn se limitaba a un enfoque histórico, como fue también el de Ingenieros. Muy distinto será el interés que pocos años después le empezará a dedicar el mismo Korn: no se tratará ya de la evocación simplemente histórica, sino de afirmar, con ademán proselitista, la vigencia actual del pensamiento de Alberdi en cuanto iba dirigido a fundar una filosofía nacional.

En cuatro oportunidades volverá a Alberdi con ese espíritu: en 1925, en el ensayo "Nuevas Bases", publicado en su revista *Valoraciones;* en 1927, en el ensayo "Filosofía argentina", publicado en la revista *Nosotros;* en 1930, en la página final de su *Axiología;* en 1935, en el ensayo *Exposición crítica de la filosofía actual*, que culminaba en "Una posición argentina" (4).

Este último trabajo, que comprendía varias confe-

(3) José Ingenieros, *Obras Completas*, Bs. As., 1937, T. XVI, p. 301.
(4) Alejandro Korn, *Obras Completas*, Ed. Claridad, Bs. As., 1949, pp. 29-30, 197-199, 298, 499-500.

rencias sobre el tema, reproduce el plan, la estructura y el designio del *Programa* alberdiano de 1840. Aquel programa había sido de "filosofía contemporánea", y en él pasaba Alberdi revista a las doctrinas de su tiempo, para "determinar los grandes rasgos que deben caracterizar a la filosofía más adecuada a la América del Sud". En su trabajo de 1935 expone también Korn la entonces "filosofía actual", a través de sus doctrinas más representativas, con el fin de llegar, como se ha visto, a una "posición argentina". Y como desde hacía diez años lo venía diciendo, es en el mismo Alberdi que encuentra la clave de esa posición. Si bien considera agotado lo que llama el positivismo de las *Bases* — de donde la necesidad de *Nuevas Bases* —, considera al mismo tiempo en vigor la actitud filosófica esencial de Alberdi, en lo que tenía de búsqueda de una escala de valores capaces de orientar la voluntad nacional.

"Nos queda sobre esta cuestión — dice — un documento, a mi juicio, notable: un artículo que Alberdi publicó en Montevideo poco después de haber tenido que emigrar." "En ese artículo — cuya lectura recomiendo a todos los que se interesen por los antecedentes de nuestro movimiento ideológico —, Alberdi dice verdades fundamentales que, a pesar de los años transcurridos, debemos admitir nosotros." Reproduce Korn distintos pasajes expresivos del nacionalismo filosófico del tucumano y concluye: "No se puede dar un programa más perfecto y más adecuado a nuestras actividades. Este es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas." Escritas esas palabras un año antes de su muerte, encierran su testamento filosófico.

Exhumado por Ingenieros en 1920, revalidado por Korn de 1926 a 1935, el *Programa* de Alberdi vino a tener una repercusión inesperada pocos años después, al plantearse y debatirse en todo el continente, a partir de 1940, el llamado problema de la filosofía americana. Fue natural que se reconociera en aquel trabajo su lejano y aislado antecedente. Ha sido especialmente así en los escritos de José Gaos y Leopoldo Zea.

Yendo más allá de Korn, quien se limita a actualizar a Alberdi exclusivamente del punto de vista nacional argentino, piensa Gaos que el programa alberdiano tiene validez actual, no sólo para toda América, sino aún para

la propia España. Es decir, para la totalidad del pensamiento de lengua española.

En 1945 escribe: "Pero hay en la obra de Alberdi algo de interés singular en la historia del pensamiento no sólo argentino, ni siquiera hispanoamericano, como lo han sugerido certeramente otros destacados pensadores de la misma patria, sino para el pensamiento de lengua española todo: unos artículos y unas *Ideas* para un curso de filosofía, en que Alberdi formula mejor que nadie, ni él mismo, antes ni después, lo que debe ser el pensamiento de la América española — y de España, cabe añadir —." Al año siguiente reitera esos conceptos con este comentario: "uno de los puntos decisivos, pues, en la historia entera del pensamiento de lengua española" (5).

Recientemente, en el número que la revista francesa *Les Etudes Philosophiques*, dirigida por Gastón Berger, dedicó especialmente al pensamiento iberoamericano (julio-septiembre de 1958), vuelve Gaos al asunto en estos términos: "Como declaración de independencia estrictamente *filosófica* hecha en nombre de toda América, concibiendo ya una filosofía americana en el sentido de la filosofía sobre los problemas de los pueblos americanos, ella fue la obra del argentino Alberdi en *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades de Montevideo*, que continúan siendo vivientes y fecundas" (6). De tal suerte, y con tal significación, aquel ensayo de un joven exilado en el semialdeano Montevideo de 1840, postulando la filosofía americana, ha venido a resonar en nuestros días en los medios más especializados de la filosofía europea.

Es discutible la vigencia irrestricta que Korn y luego Gaos le han conferido al americanismo filosófico de Alberdi. Decía éste: "Es así como han existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana." Pero aquellas filosofías han sido griega, alemana, francesa, etc., ante todo por su *sujeto*, en tanto

(5) José Gaos, *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*, México, 1945, Introducción, p. XXVII; "Tres notas de historia del pensamiento hispanoamericano", en *Cuadernos Americanos*, México, 1946, N.º 3, pp. 139-140.

(6) José Gaos, "L'actualité philosophique au Mexique", rev. citada.

que Alberdi quería una filosofía que fuera americana ante todo por su *objeto*, en cuanto reflexión sobre los problemas y los destinos americanos. Es lo que en los últimos años se ha llamado insistentemente filosofía sobre las circunstancias americanas, en el mismo sentido en que Ortega, el maestro de Gaos, habló de filosofía sobre las circunstancias españolas.

Un análisis detenido del asunto está fuera de lugar aquí. Digamos sólo que, antes que por la contracción a un filosofar *sobre* nuestras circunstancias, la independencia y autenticidad del pensamiento americano debe buscarse en la conciencia del filosofar *desde* esas nuestras circunstancias, aun a propósito de los temas más universales. Si conforme a eso no sería posible retomar el americanismo filosófico de Alberdi en los mismos términos en que él lo formuló, no queda menos en pie el hecho de que a él pertenecen el mérito y la gloria de haber sido el primero en invocar la personalidad de la filosofía americana.

Justo es que lo recordemos los uruguayos en este año de conmemoración suya y de su albacea Korn. "Aunque en su espíritu tuviera presente ante todo a la Argentina —hemos escrito en otra oportunidad—, fue en la prensa del Uruguay que publicó su programa, siendo éste el país a que alude ocasionalmente y siendo la suya, también ocasionalmente, la filosofía nacional que intenta suscitar" (7).

(1960)

(7) La reproducción del *Programa* de Alberdi que figura en sus *Escritos Póstumos* (T. XV, p. 603), fuente habitual de información, contiene numerosos errores, entre los cuales el de señalar como fecha 1842 en lugar de 1840. Hemos dado su texto depurado en *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* (anexo).

KORN Y VAZ FERREIRA

Una forma, entre otras, de rendir nuestro homenaje a Alejandro Korn, en su centenario, es la de evocar la ya consagrada asociación entre su nombre y el de Vaz Ferreira.

En la historia del pensamiento, ciertos nombres adquieren por su asociación con otro u otros una significación adicional a la que tienen por sí mismos. Basta entonces mentarlos juntos para convocar automáticamente, representaciones, ideas y hasta sentimientos, que no se producen en la mención por separado. Se forman de ese modo verdaderas constelaciones intelectuales que el transcurso del tiempo fija y enriquece, cargándolas, como a las uránicas, de imágenes y símbolos.

La generación del 900, tomado el concepto con latitud, dio en los países de lengua española varias parejas nacionales de pensadores, cuyos nombres, por un conjunto de circunstancias históricas y doctrinarias, aparecen firmemente asociados, como repetidos Dióscuros de nuestra mitología intelectual: Unamuno y Ortega, en España; Caso y Vasconcelos, en México; Korn e Ingenieros, en Argentina; Rodó y Vaz Ferreira, en Uruguay.

Las dos últimas de esas parejas pertenecen, respectivamente, a los dos países separados — o unidos — por el Plata. Pero, de modo curioso, sus nombres se entrelazan formando dos nuevas parejas, no ya nacionales, sino platenses; Rodó e Ingenieros, por un lado, Korn y Vaz Ferreira, por otro.

Rodó e Ingenieros, muertos casi a la misma edad, en la plenitud cenital de sus vidas, están definitivamente unidos, como los dos grandes conductores sucesivos de la milicia idealista en que ardió, en el primer cuarto del siglo, la juventud latinoamericana; en el momento en que se iban a transmitir el fuego, los dioses mediterrá-

neos que los inspiraran llevaron al primero — realidad y mito — a morir en la misma lejana Palermo donde cuarenta años atrás había nacido el segundo. Korn y Vaz Ferreira, con dilatada existencia uno y otro, están no menos definitivamente unidos, como los dos grandes patriarcas fundadores de la filosofía en el Río de la Plata.

Esas asociaciones de Ingenieros con Rodó y de Korn con Vaz Ferreira, hacen a ambos ilustres argentinos un poco nuestros también. Pero el destino ha querido que tuvieran todavía otra clase de vínculos con nuestro suelo. Los padres de Korn, llegados a América a consecuencia de la emigración liberal alemana posterior al 48, se radicaron inicialmente en Montevideo, de la misma manera que más tarde los padres de Ingenieros, llegados a América a consecuencia de la emigración liberal italiana posterior al 70. El propio José Ingenieros, nacido en Europa, pasó aún en nuestra ciudad su primera infancia, siendo aquí que hizo su iniciación escolar, antes de incorporarse a la que iba a ser su verdadera patria. Alejandro Korn, en cambio, nació en la Argentina — hace ahora cien años — poco después de haberse trasladado allí sus padres. Un médico uruguayo que conocieran en Suiza — donde el padre, joven militar alemán refugiado, se hizo también médico — los había incitado a venir al Uruguay. El Montevideo de los años cincuenta, convulsionado por nuestras tradicionales contiendas civiles, no pudo, sin embargo, retenerlos.

Como poco antes en el gran Amadeo Jacques, también residente primero en Montevideo; como poco después en José Ingenieros, un destino uruguayo se había insinuado así para Alejandro Korn. Pero, al fin, habría de ser al pensamiento argentino que se incorporara su nombre, como los otros dos — transmitidos los tres a América, de algún modo, por el militante liberalismo europeo del siglo XIX, francés, italiano y alemán.

En ese pensamiento argentino, ocupa Korn una posición histórica notablemente similar a la de Vaz Ferreira en el uruguayo. El paralelismo no resulta sólo de ser ambos los protagonistas de la respectiva — y definitiva — promoción de uno y otro pensamiento, a etapas de creación y autenticidad. Proviene, sobre todo, de la similitud espiritual y moral de su condición de Maestros. Desde la filosofía, fieles a una exigente y rica ética de la inteligencia, consagraron su vida a la causa de la educación, mantuvieron una constante preocupación cultural

y cívica por la marcha de la nacionalidad, pusieron en la orientación de la juventud sus mejores afanes, y dejaron, ya que no capillas cerradas para custodia de concepciones dogmáticas, su perdurable irradiación en espíritus de las más diversas estirpes, adscriptos sólo a su común escuela de la libertad intelectual.

Tal similitud no podría ser — y no fue — ajena a la coincidencia profunda de algunas de sus grandes directivas teóricas. La primera de todas, la idea misma de libertad. Uno y otro han podido ser llamados, con justicia, filósofos de la libertad. Sendos ensayos fundamentales de cada uno, la tienen por tema y por título: *Los problemas de la libertad*, *La libertad creadora*. Del plano metafísico al axiológico y moral, de éste al jurídico y político, la idea de libertad, eje de sus conciencias filosóficas, es al mismo tiempo guía de sus soluciones doctrinarias y criterio de sus actitudes prácticas. Por eso, cuando el advenimiento del despotismo en los países del Plata, en la década del 30, su sitio estaba fijado de antemano y lo ocuparon espontáneamente con dignidad y eficacia: fueron ellos, en una y otra orilla, la más encumbrada encarnación de la Universidad en su defensa de las libertades públicas.

A ese mismo espíritu debe referirse la otra gran afinidad que los vincula en el campo de la teoría filosófica: la superación que en sus respectivos países llevan a cabo del positivismo, a través de la revisión y profundización del problema del conocimiento. Por diferentes que sean sus reflexiones y desarrollos gnoseológicos, concuerdan en el esfuerzo por liberar a la razón del confinamiento sensorial y experimentalista, sin caer, empero, en instintivismos o irracionalismos que la nieguen; sin volverse tampoco, como llegaron a hacerlo tantas tendencias de la reacción antipositivista, contra la ciencia misma, a la que uno y otro guardaron permanente devoción.

Afinidad entre ambos fue también el robusto buen sentido de su directa manera de filosofar, como verdaderos clásicos, en estilos personales caracterizados en la misma medida por la llaneza y la frescura. Era ello resultado igualmente de la emancipación de los servilismos de escuela, tanto más perniciosos en nuestros países americanos, cuanto que la sujeción mental trae consigo aquí la imitación, a menudo inconsciente, de giros y léxicos ajenos y lejanos. Desde su profunda sabiduría vital, que desbordaba la de los libros — en él no menos profun-

da —ironizaba el argentino para lección de los jóvenes: "No empleo la jerga gremial por dos razones: primero porque me desagrada; segundo porque la ignoro."

Sobre esas concordancias esenciales se instauran, después, las grandes divergencias que hacen de cada uno lo que como pensadores fueron. Si sus filosofías de la libertad y del conocimiento, si sus estilos, por encima de los rasgos comunes apuntados, los separan ya en tantos sentidos, mucho más los separan y distinguen otros aspectos de sus trayectorias y de sus ideas.

Mientras Vaz Ferreira, de ascendencia luso-hispana, residió toda su vida en la ciudad capital y fue jurista, Korn, de ascendencia germana, se crió y modeló en el ambiente criollo de la pampa, y fue médico. Mientras Vaz Ferreira se incorporó a la enseñanza de la filosofía cuando iba a cumplir los veinticinco años de edad, Korn lo hizo cuando iba a cumplir los cincuenta. Mientras Vaz Ferreira vive su etapa de más activa creación filosófica, de los treinta a los cuarenta años de edad, en la primera década del siglo, Korn vive la suya de los sesenta a los setenta, en la década tercera.

Biografías personales e intelectuales muy diferentes, de las que derivan muy diferentes también preocupaciones, problemas, influencias y tendencias. Algunos lustros posterior a Vaz Ferreira en su ingreso a la actividad filosófica normal, no obstante serle doce años anterior en el nacimiento, aparecen en Korn dos típicas notas de la filosofía contemporánea, ausentes en aquél: la historicista, que llevó su interés a la historia tanto universal como nacional de las ideas; y la axiológica, que lo condujo a desarrollar su conocida doctrina subjetivista y relativista de la valoración y de los valores. De ambas procedía su concepción, inspirada en Alberdi, de una filosofía argentina como tabla de valores históricamente renovables, capaces de imantar y dinamizar el querer nacional. No aparecen, en cambio, en él, por ejemplo, especulaciones lógicas, estéticas, pedagógicas y jurídico-sociales como las que con tanta amplitud se dieron en Vaz Ferreira. He ahí un conjunto de significativos contrastes a tener en cuenta en una confrontación de sus respectivas personalidades filosóficas, tan determinantes, por su gravitación, de las características que ha tenido a uno y otro lado del Plata, en nuestro siglo, la marcha de la filosofía.

Al inaugurarse los cursos de 1959 en la Facultad de

Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, después de evocar al histórico grupo de los que él mismo ha llamado *fundadores* de la filosofía latinoamericana, decía Francisco Romero:

"Por circunstanciales motivos, destaco a dos, los más cercanos en el espacio, y acaso también en el espíritu. Al uruguayo Vaz Ferreira, recientemente desaparecido, maestro integral, que supo asociar la inflexibilidad de los principios con la tolerante comprensión de todo lo humano, y al argentino Alejandro Korn, varón de estirpe socrática, honor de nuestro pensamiento y de nuestra civilidad, cuya memoria evocamos de continuo y que hemos de recordar solemnemente el año venidero, porque en él se cumplen los cien años de su nacimiento. Hispanoamérica es una por las raíces y por el espíritu; dentro de esa gran unidad dispersa, uruguayos y argentinos somos como una familia, para la cual el río es más bien vínculo que separación. Propongámonos que los dos nombres igualmente nuestros de Alejandro Korn y Carlos Vaz Ferreira se ostenten en dos calles de nuestra ciudad; dos calles grandes y frecuentadas, y no de esas poco transitadas y a trasmano que reservamos para esconder en ellas los nombres de varones ilustres por el legado intelectual."

Esas nobles palabras de Romero, si constituyen un llamamiento al espíritu de la ciudad de Buenos Aires, no lo constituyen menos al de la ciudad de Montevideo (1).

(1960)

(1) Vaz Ferreira y Korn no se conocieron personalmente. Del conocimiento que tuvieron de sus obras, pocas referencias poseemos. Invitado en 1929 a participar en un homenaje a Vaz Ferreira, escribió Korn a uno de los organizadores: "Tengo del señor Vaz Ferreira un alto concepto, aprecio en todo su valor la obra que ha realizado con talento y tesón en un medio — como el nuestro — poco propicio a actividades de esta índole. Me sería sumamente grato asociarme en alguna forma al merecido homenaje que se le prepara. Es justo que no falte una voz argentina. Me detienen algunos reparos: Montevideo es una ciudad que no conozco, carezco de dotes oratorias y no simpatizo con los actos protocolarios. Pero en obsequio a Vaz Ferreira me sobrepondría a esos escúpulos." (Véase: Emilio Oribe, "Alejandro Korn", en la revista *Ensayos*, 1936, 2.º trimestre, p. 70). En Caracas, donde reside, Guillermo Korn, el hijo primogénito de Don Alejandro, nos refería hace poco que siendo él joven estudiante, le aconsejó un día su padre desechar el texto de psicología que tenía entre las manos, alcanzándole otro con estas palabras: "Estudia por éste." Era la clásica *Psicología* de Vaz Ferreira.

LA INFANCIA DE INGENIEROS EN MONTEVIDEO

Palermo, en Sicilia, la ciudad donde murió Rodó, es también la ciudad donde nació Ingenieros.

Prácticamente desconocida es esta circunstancia. El propio Ingenieros, que sepamos, no la mencionó de modo público. Cuando pudo hacerlo, en referencias autobiográficas, la omitió. Tampoco la mencionan sus dos biógrafos, Aníbal Ponce y Sergio Bagú, quienes de su nacimiento sólo indican la fecha: 24 de abril de 1877 (1). De ahí que numerosas noticias biográficas menores incluidas en sus volúmenes, aun los de ediciones más recientes, así como en historias, antologías, diccionarios, caigan en el habitual error de llenar ese vacío estableciendo, como lugar de su nacimiento, Buenos Aires (2).

Ya en 1927, sin embargo, dos años después de la muerte de Ingenieros, su hermano Pablo iniciaba unos apuntes biográficos suyos con la precisa afirmación de que era "oriundo de la ciudad de Palermo (Sicilia), donde nació el 24 de abril de 1877 en vía Candelai, nú-

(1) Aníbal Ponce, *Para una Historia de Ingenieros*, "Rev. de Filosofía" (Bs. As.), enero de 1926. Esta biografía volvió a ser publicada en 1930 como prólogo al Tomo I de las O. Completas de Ingenieros; y en 1948, en volumen aparte con el título de *José Ingenieros, su Vida y su Obra.* — Sergio Bagú, *Vida Ejemplar de José Ingenieros*, Bs. As., 1936. (Este último es el trabajo más importante en la materia.)

(2) Casos representativos: José Gaos, *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*, México, 1945, p. LIV. — Aníbal Sánchez Reulet, *La Filosofía Latinoamericana Contemporánea*, Washington, 1949, p. 195. — José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 3.ª ed., Bs. As., 1951, p. 483.

mero 45" (3). Curiosamente, esta noticia quedó ignorada o fue olvidada.

Menos conocido todavía es el hecho de que Ingenieros, antes de ser incorporado definitivamente con sus padres a la Argentina, vivió durante su primera infancia en Montevideo, cursando aquí sus primeras letras.

Era hijo de Salvador Ingegnieros, nacido también en Palermo en 1848. Así escrito el apellido paterno — Ingegnieros — lo usó José mucho tiempo. Fue en ocasión de su segundo viaje a Europa, de 1911 a 1913, siendo ya publicista de difusión internacional, que lo castellanizó en la forma conocida.

No sabemos en qué fecha exacta Salvador Ingegnieros se radicó con su familia en Montevideo. Fue entre 1877, el año de nacimiento en Sicilia de su hijo José, y 1882, el año al que corresponden las primeras noticias seguras que poseemos de su presencia entre nosotros. Vinculado en Europa a la Primera Internacional, director de uno de los primeros diarios socialistas de su patria, masón destacado, amigo personal de Garibaldi, Mazzini, Malatesta, formó parte de nuestra vigorosa inmigración liberal italiana de la segunda mitad de la pasada centuria. Uno de los primeros efectos de esta inmigración fue el impulso recibido por la masonería de parte de numerosas y bien organizadas logias sostenidas por elementos peninsulares. Fue en este campo donde tuvo relieve su actuación montevideana. Establecido luego en Buenos Aires, fundó y dirigió por muchos años la *Revista Masónica*. Murió en la capital de Sicilia en 1922 (4).

En el cuadro general de las autoridades del Gran Oriente del Uruguay para el quinquenio 1882-87, Salvador Ingegnieros, Grado 33, figura entre los miembros honorarios del Supremo Consejo, cuya lista era encabezada por Bartolomé Mitre, y entre los miembros activos del Gran Oriente. Era además, por entonces, Venerable de

(3) Pablo Ingegnieros: "Algunos Apuntes Biográficos del Dr. José Ingenieros", al frente del volumen *Páginas Científicas del Dr. José Ingenieros*, Bs. As., 1927, p. 11. Advertía el autor: "Si alguien se propusiera escribir la historia de mi hermano, tenga en el prolegómeno de este libro, una fuente indubitable donde acudir en busca de la verdad; cancelando de la fantasía humana muchas inexactitudes, forjadas al calor de intereses creados" (p. 7). — El Rectorado de la Universidad de Montevideo, a su solicitud, le había proporcionado alguna información. (Archivo de la Universidad, 1926, Caja "Varios", Carpeta 28).

(4) Sobre Salvador Ingegnieros: Pablo Ingegnieros, lug. cit., p. 11; Sergio Bagú, lug. cit., p. 21; Adolfo Vázquez Gómez, *Ecos del Combate*, Mont., 1940, p. 102.

la Logia Garibaldi, una de las más importantes en la historia de la masonería uruguaya (5).

En el desempeño de este último cargo tocóle a Salvador Ingegnieros ser protagonista en una catástrofe célebre en el Montevideo de fines de siglo: el incendio del local de la mencionada Logia, al realizarse una ceremonia fúnebre de homenaje a Garibaldi, el 11 de junio de 1882, que costó la vida de una veintena de personas, pudiendo haber costado la de cientos. Según las crónicas, Salvador Ingegnieros se salvó milagrosamente, y con él *su esposa y un pequeño hijo, heridos los tres. Si el niño* era José, el futuro gran escritor, no resulta aclarado en el amplio e impresionante relato hecho por el padre al diario *La Razón*, en una época en que las actividades masónicas tenían un margen de publicidad inconcebible hoy (6).

De acuerdo a lo que consigna su hermano, la iniciación escolar en Montevideo del autor de *Hacia una Moral sin Dogmas*, estuvo a cargo de Aurelia Viera y Pedro Ricaldoni, dos figuras clásicas de nuestra enseñanza de fines del ochocientos:

"José Ingenieros cursó estudios primarios en la ciudad de Montevideo (República O. del Uruguay) en el año 1881, aprendió sus primeras letras bajo la experta dirección de la notable educacionista Srta. Aurelia Viera... Más adelante y hasta el año 1885 fue alumno externo, y luego interno, en ese año en el Instituto Nacional que en esa ciudad dirigió el virtuoso educacionista don Pedro Ricaldoni... Llegado el año 1885, en el mes de septiembre, con sus padres trasladóse a la ciudad de Buenos Aires, donde se radicó definitivamente" (7).

A ese testimonio familiar se agrega otro, indirecto, del propio Ingenieros. En 1904, a raíz de un éxito universitario y en vísperas de su primer viaje a Europa, le fue ofrecida una demostración en Buenos Aires. Pronunció en la ocasión un discurso en el que, disponiéndose a referir en tercera persona una anécdota de sus primeros años de colegial, sin localizarla en Montevideo, dijo:

"Un niño cursaba grados elementales en el Instituto

(5) *Boletín Masónico* (Bibl. Nacional). Tomo I, 1882, pp. 6, 7, 8, 42.

(6) *La Razón*, 14 de junio de 1882: "Una visita al Venerable de la Logia Garibaldi".

(7) P. Ingegnieros, lug cit., p. 12. — Es probable que vivan todavía en Montevideo quienes hayan sido condiscípulos de Ingenieros en aquella época.

Nacional dirigido por el virtuoso educacionista Pedro Ricaldoni. Llegó la semana de exámenes, verdadera semana dolorosa de los escolares, y el niño obtuvo tantos sobresalientes cuantas asignaturas cursaba. Le otorgaron la medalla destinada al mejor alumno del Instituto..." Declaraba a continuación tener entonces siete años (8).

Ese Instituto era montevideano. Lo había fundado varios años atrás el maestro italiano Pedro Ricaldoni, padre del doctor Américo Ricaldoni. Funcionaba en el Cordón "calle del 18 de Julio, contiguo a El Cristo", con clases primarias y de enseñanza media, contando en estas últimas entre sus profesores a Francisco A. Berra y Luis Destéffanis (9).

La fugaz mención que Ingenieros hace de su pasaje por el colegio de Ricaldoni, es la más fuerte probanza de su iniciación escolar en Montevideo, al mismo tiempo que la confirmación de las noticias proporcionadas sobre el punto por su hermano Pablo. Su parquedad de entonces a propósito del período montevideano de su existencia, se vuelve silencio en 1915, extensivo a su origen italiano, en unos apuntes autobiográficos cuya primera referencia concreta corresponde a su salida del Colegio Nacional, en Buenos Aires, en 1892 (10).

La arraigada creencia de que Ingenieros nació y se crió en Buenos Aires le hace escribir a uno de los más caracterizados estudiosos de su personalidad, Héctor P. Agosti: "Nace en 1877. Su infancia se desliza en medio de acontecimientos definitivos: el levantamiento de Tejedor, la federalización de Buenos Aires, el gobierno de Roca, la legislación liberal de Wilde, el unicato de Juárez Celman, la revolución del Parque..." (11). Varios

(8) Discurso incluido por Ingenieros en su volumen *Al Margen de la Ciencia*, 1908, p. 244; reproducido por P. Ingegnieros, lug. cit., p. 24. — Más tarde lo incluyó Ingenieros en el volumen *Crónicas de Viaje*, en cuya versión corregida, donde decía "el virtuoso educacionista Pedro Ricaldoni", quedó "un virtuoso educacionista", resultando así todavía más velada la circunstancia montevideana del episodio. El nombre de Pedro Ricaldoni fue repuesto en nota por Aníbal Ponce en la edición póstuma de las O. Completas, sin localizarlo tampoco en Montevideo.

(9) "Instituto Nacional dirigido por Pedro Ricaldoni", Programa de Exámenes, 1876. (Bibl. Nacional, "Hojas Sueltas", Caja 1, N.º 125.)

(10) J. Ingenieros, "Autorretrato", en la revista *Mundo Estudiantil*, Bs. As., agosto de 1915. Reproducido por la revista *Nosotros*, número de homenaje a Ingenieros, diciembre de 1925, p. 422.

(11) Héctor P. Agosti, *José Ingenieros, Ciudadano de la Juventud*, Bs. As., 1945, p. 14.

de esos acontecimientos tuvieron lugar antes de que José Ingenieros llegara por primera vez a la Argentina.

¿En qué fecha precisa ocurrió ello? Según su hermano Pablo, como se ha visto, fue en septiembre de 1885. Sin controvertir esa fecha, es de señalarse que el padre, Salvador Ingegnieros, renunció al cargo de Venerable de la Logia Garibaldi en diciembre de 1883, para radicarse en Buenos Aires. En julio de 1884, en crónica de una reunión de la misma Logia, se decía: "Encontrábase presente el ex Venerable señor Salvador Ingegnieros, quien vino expresamente de Buenos Aires para recibir el precioso obsequio de una lindísima medalla de oro, que la Logia, por suscripción entre sus hermanos, le votara unánime en el mes de diciembre último en prueba de los inmensos servicios que prestó durante dos años." Le había dejado un tesoro floreciente, una administración reorganizada, con servicio médico y fúnebre, un túmulo en el Cementerio del Buceo y el templo refaccionado después de la catástrofe de 1882. En enero de 1885, otra noticia lo presenta en su ciudad natal de Palermo (12). El 1.° de octubre de 1885 figura en la lista de pasajeros de Montevideo a Buenos Aires (13).

A fines de 1895 un periódico de Montevideo anunciaba el primer temprano volumen del entonces José Ingegnieros, *¿Qué es el Socialismo?*, y transcribía pasajes del mismo (14). Era un envío del propio autor a la ciudad de donde hacía apenas dos lustros había salido en condición de incipiente colegial.

(1954)

(12) *Boletín Masónico*, ya citado, Tomo II, pp. 111 y 310; Tomo III, p. 63.

(13) Archivo de la Prefectura General Marítima, Libro N.° 3 de Salida de Pasajeros del Puerto de Montevideo.

(14) *El Intransigente*, 9 de noviembre de 1895. Dirigía el periódico Adolfo Vázquez Gómez, amigo y compañero de actividades masónicas de Salvador Ingegnieros. — Véase, además, S. Bagú, lug. cit., p. 26, nota 6.

SAMUEL RAMOS, PENSADOR DE MEXICO Y AMERICA

En 1934 apareció en la capital azteca un pequeño libro titulado *El perfil del hombre y la cultura en México.* Era su autor Samuel Ramos, de treinta y seis años de edad, profesor de filosofía y ensayista. Aquel trabajo, de apariencia modesta, estaba llamado a imprimir un nuevo giro al pensamiento filosófico mexicano. Estaba llamado, aún, a quedar como punto de partida de todo un movimiento de ideas continental. Pocos pudieron entonces sospecharlo.

Hay que retroceder a 1910 para encontrar una fecha equivalente, como pórtico de toda una etapa, en la historia de la filosofía en México. Ese año, que marca con la Revolución el fin del largo ciclo político porfirista, marca también el del largo ciclo filosófico positivista. Inaugurando la Universidad Nacional, confesaba entonces el ilustre Justo Sierra, patriarca del positivismo mexicano: "Una figura implorante vaga desde hace tiempo en derredor de los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial: la Filosofía." Simultáneamente se constituía el famoso Ateneo de la Juventud, encabezado por Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, que iba a ser, al mismo tiempo que promotor de una profunda renovación literaria, el primer jalón de la filosofía mexicana del siglo XX.

Refiriéndose a aquel episodio de 1910 en su país, ha escrito Leopoldo Zea: "A las ideas de Comte, Stuart Mill, Spencer, se opusieron las de Schopenhauer, Nietzsche, Boutroux, Bergson y Rodó." La filosofía de la vida, de la acción y del ideal, que fue propia de la generación del 900, tuvo allí su hogar, calentado por la prédica del autor de *Ariel.*

Caso y Vasconcelos son quienes especialmente van a

protagonizar en el grupo la aventura filosófica de su generación. Orientado el primero a la docencia académica, el segundo a las instancias activas de la política revolucionaria, registran de un modo u otro las corrientes de la época, pero para darles un sesgo americanista y mexicanista. Vasconcelos se convierte en el profeta de la *Raza Cósmica;* Caso reclama la indagación de la realidad nacional: "¡Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República — exclama —, volved los ojos al suelo de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad!"

Ese llamamiento iba a ser oído por uno de sus discípulos. Trascendiendo las ecuaciones filosóficas de la llamada generación del Centenario, la de 1910, lanza Samuel Ramos en 1934 su citado libro *El perfil del hombre y la cultura en México.* El romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos queda atrás. Por más que ellos, dentro del gran ciclo nacionalista establecido por la Revolución, hayan expresado preocupaciones precursoras, se trata ahora de otra cosa. Se trata de esclarecer el pasado y el presente de la cultura mexicana, para determinar la condición de su futuro; se trata de averiguar el carácter del sujeto de esa cultura, o sea el hombre mexicano; se trata de confrontar la mexicanidad con la americanidad y la universalidad. Al servicio de esa tarea son puestas las categorías del psicoanálisis y del historicismo contemporáneos.

Nuestro Rodó, presente como se vio en el Ateneo de la Juventud de 1910, vuelve a estarlo, aunque en otros términos, en este nuevo episodio filosófico mexicano. En el estudio del que considera uno de los aspectos de la cultura criolla — la transferencia del sentimiento religioso —, pone Ramos como ejemplo, y comenta, el caso de Rodó. "Aun cuando nuestra exposición — explica — se refiere principalmente a México, no hemos tenido inconveniente en elegir un escritor sudamericano, porque la identidad del desarrollo histórico entre los países hispanoamericanos admite que las conclusiones obtenidas, al analizar un hecho acaecido en uno de ellos, sea válido para todos los demás."

Cuatro años después, en 1938, el libro conocía su segunda edición. Y fue a raíz de ella que se le vino a dar toda su significación filosófica, a través del admirativo juicio que le dedicó al año siguiente el español José

Gaos, recién llegado a México, como consecuencia de la emigración republicana que siguió a la guerra de España. Lo califica de "verdadero compendio filosófico del país", después de haber dicho: "Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro y de la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote.*"

El propio Ramos confirma la filiación doctrinaria establecida por Gaos al publicar poco después, en 1943, su *Historia de la filosofía en México.* Esta obra fue, en cierto modo, una derivación de su libro anterior. "Me ha parecido siempre — decía en el prólogo — que una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional." Traza entonces lo que llama un cuadro general de la historia de la filosofía en México, determinando su proceso desde mediados del siglo XVI a mediados del XX, desde la primera escolástica colonial a las tendencias contemporáneas. En ese cuadro define el carácter de su propia obra personal: "En esta frase de Ortega: 'Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo', veía el que esto escribe una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía."

Después de eso, por la acción de los libros señalados y de otros entre los que sobresale *Hacia un nuevo humanismo*, así como por el magisterio de su cátedra universitaria, Samuel Ramos queda como el padre indiscutido de una corriente que más que ninguna otra da fisonomía al espíritu mexicano contemporáneo. Para ella, México, y por extensión América, constituyen la preocupación y el tema fundamentales en una tarea de autoconocimiento dirigida a vincular sus particularidades históricas con la universalidad del pensamiento y de la cultura.

Este movimiento corona en el campo de las ideas el nacionalismo cultural mexicano del ciclo revolucionario de que en el arte y la literatura son expresión los nom-

bres de un Diego Rivera o un Mariano Azuela. Filosóficamente, si bien tiene por fondo la obra de Caso y Vasconcelos, su antecedente inmediato es el libro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*, del que ha dicho el poeta Octavio Paz: "continúa siendo el único punto de partida que tenemos para conocernos". Pero la significación de este libro, como de la totalidad de la obra de Ramos — muerto hace ahora dos años —, no se agota en el ámbito de la cultura nacional de México. Se relacionan sus intereses filosóficos con una tendencia general del pensamiento hispánico en la época moderna, a la búsqueda y definición de su personalidad histórica.

(1961)

Impreso en los talleres
de
I. G. Seix y Barral Hnos., S. A.
Calle Provenza, 219
Barcelona